T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN MATERYALİZM VE SPİRİTUALİZME ELEŞTİREL YAKLAŞIMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Doç. Dr. BAYRAM DALKILIÇ

HAZIRLAYAN
YUSUF YÜCE
064245021005

KONYA 2009

İÇİNDEKİLER

II. BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN

BİLGİ VE DEĞER FELSEFESİ AÇISINDAN

MATERYALİZM VE SPİRİTUALİZMİN ELEŞTİRİSİ

III. BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN

TARİHİ MATERYALİZMİN TOPLUM, DEVLET VE İKTİSAT ELEŞTİRİSİ

ÖNSÖZ

Ülkemizin yetiştirdiği düşünürlerden Hilmi Ziya ÜLKEN (1901-1974), Türkiye'de felsefe geleneğinin, düşünce tabanının oluşmasında büyük gayretleri olan çok yönlü bir aydındır. O, yaşadığı dönemin ideolojik tartışmalarına pek rağbet etmemiş, felsefe ve düşünceden uzak olan kamplaşmalara yanaşmamış, akademik yönünün ve fikri ağırlığının etkisiyle hep düşünmüştür. Onun vermiş olduğu eserler, Türk kültür ve fikir hayatı için önemli düzeyde ve üniversitelerimizin önünü açacak niteliktedir. O, tek başına ekol sayılabilecek bir düşünürdür. Onu sadece bir felsefeci olarak değil, birçok alana vakıf oluşundan dolayı "Tefekkür Tarihçisi" olarak görmek daha doğru olacaktır.

Ülkemizde sistematik ve değerler felsefesinin yerleşmesinde büyük gayretleri olan Ülken, zaman zaman farklı felsefi görüşleri benimsemiştir. Yaşadığı dönemin sosyo-politik oluşumlarının etkileri bunun nedeni olarak gösterilebilir. Ülken, belirli bir felsefi görüşün ve düşünürün takipçisi olmamıştır. O, gelişmesini ve olgunlaşmasını kendi kendine sağlamıştır. Bu nedenle de zaman zaman dünya görüşünde değişiklikler olmuştur. Bu durum onun kendi kendini aşma çabasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Hilmi Ziya, 1934-46 yılları arasında materyalist düşünceyi, 1946-65 yılları arasında ise anti-materyalist düşünceyi savunmuştur. Hilmi Ziya'nın "Materyalizme ve Spiritualizme Eleştirel Yaklaşımı" konulu tezin hazırlanışında "materyalizm" kısmında ağırlıklı olarak, onun 1951 yılında kaleme aldığı "Tarihi Maddeciliğe Reddiye" kitabındaki görüşlerinden yararlandık. Çünkü Hilmi Ziya, materyalizme karşı eleştirisini derli toplu olarak bu kitabında ele almıştır. Diğer eserlerinde materyalizmle ilgili eleştirilerine istisnalar dışında pek rastlanmamaktadır. Ülken, materyalizm eleştirisi gibi derli toplu bir şekilde spiritualizm eleştirisi yapmamıştır. Bu konuyla ilgili yazılmış bir eseri de yoktur. Ancak Ülken, muhtelif eserlerinde Varlık ve Bilgi felsefesi, Tanrı, Din, ve Ruh gibi spiritualizmin temel konularıyla ilgili kendi görüşlerini dile getirmiştir. Bu konularla ilgili spiritualizmin çıkmazlarına dikkat çekmiştir. Bu bölümde ağırlıklı olarak "Aşk Ahlakı", "Bilgi ve Değer", "Varlık ve Oluş" "Genel Felsefe Dersleri" kitaplarından yararlandık. Spiritualizm eleştirisiyle ilgili konu başlıklarını belirlerken spiritualizmin iddialı olduğu temel konuları ve bu konularla ilgili Ülken'in görüşlerini göz önünde bulundurduk.

Çalışmamız önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç ve bibliyografyadan oluşmaktadır. Girişte Hilmi Ziya Ülken'in hayatı, şahsiyeti, eserleri, hakkında yapılan çalışmaları ve felsefeye bakışını ele aldık.

Birinci bölümde, materyalizmin varlık anlayışı, spiritualizmin varlık anlayışı, Ülken'in bunlara getirdiği eleştirilerini ele aldık. Tanrı ve Ruh konularına yer verdik. Bu konularda Ülken'in materyalist ve spiritualist açıklamalara yaptığı eleştirilerini ele almaya çalıştık. Ayrıca materyalizmin tabiat açıklamasını ve Ülken'in eleştirilerine yer verdik. Varlık ve tabiat açıklamasından sonra her iki felsefi yaklaşım açısından Tanrı-alem ve insan münasebetini ele aldık.

İkinci bölümde ise Bilgi ve Değer felsefesi açısından, H. Ziya Ülken'in materyalizm ve spiritualizme eleştirel yaklaşımını ele aldık. Burada materyalizmin bilgi ve ahlak anlayışı, spiritualizmin bilgi ve ahlak anlayışını, Ülken'in bunlara getirdiği eleştirilerine yer verdik. Materyalizm ve spiritualizmin varlık, bilgi ve ahlak anlayışını bu görüşlere sahip filozofların bilgi ve ahlak felsefelerinden hareketle vermeye çalıştık. Yalnız Hilmi Ziya, spiritualizmin ahlak eleştirisini, ahlakın dine dayandırılması üzerinden gerçekleştirmektedir.

Üçüncü bölümde ise Tarihi materyalizmin toplum, devlet ve iktisat konularını ele aldık. Ülken, materyalist felsefeler içerisinde en fazla eleştiriyi, Tarihi materyalizmin açıklamalarına yöneltmektedir. Tarihi materyalizmi diğer materyalist felsefelerden ayıran, kendine has, "toplum, devlet ve siyaset" düşüncelerinin oluşudur. Bu nedenle, Ülken'in bu konulardaki eleştirilerini ayrı bir bölüm olarak ele aldık. Tarihi materyalistlerin "Toplum ve Devlet" bölümünde alt yapı-üst yapı düşüncesini, ailenin menşei, ictimai gerçek ve devlet konularını ele aldık. İktisat bölümünde Marx ve Engels tarafından ortaya konulan materyalizmin iktisat düşüncesini ve Ülken'in buna getirdiği eleştirileri ele aldık.

Bu çalışmamızda bizden yardımlarını esirgemeyen, yüksek lisans derslerinde emeği geçen değerli hocamız Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM, Doç. Dr. Naim ŞAHİN ve özellikle danışmanım Doç. Dr. Bayram DALKILIÇ beyefendilere teşekkür ve minnetlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Yusuf YÜCE

Konya-2009

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m. :Adı geçen makale

A.Ş. :Anonim şirketi

Bkz. : Bakınız

Bs. : Baskı, basım

Bsm. : Basımevi

c. : Cilt

Çev. :Çeviren

Der. : Dergisi

Edb. : Edebiyat

Fak. : Fakülte

Hzr. :Hazırlayan

İlh. : İlahiyat

Ktbv. : Kitabevi

Mat. : Matbaası

s. : Sayfa

sy. :Sayı

Ter. :Tercüme

Ünv. :Üniversitesi

vb. : Ve benzeri

vk. : Vakıf

vs. : Vesaire

Yay. : Yayınevi

yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN HAYATI, ESERLERİ, HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR VE FELSEFESİ

1. Hayatı

Bugün otuz beş kırklı yaşların yukarısında olup sosyal ilimlere ilgi duyan, akademik çalışma yapanlar arasında Hilmi Ziya Ülken'i okumayan, ondan faydalanmayan, kaynak olarak eserlerine başvurmayan, hemen hemen yok gibidir. Bu yaşların altındaki aydınlarımız arasında ise, tam tersine, onun ismini bilen, herhangi bir eserini okuyan kimse, parmakla gösterilecek kadar az gibidir.[1] Bunun sebebi olarak ülkemizde fikirden ziyade ideolojiye ve siyasi sloganlara değer verilmesi gösterilebilir. Oysa Hilmi Ziya Ülken ne belli bir ideolojinin kör savunucusu, ne de siyasi sloganların adamı olmuştur.

Ülken, Türkiye'de birçok bilimin yerleşmesine zemin hazırlayan, bu uğurda eserler veren bir düşünürümüzdür. Felsefeden Sosyoloji ve Psikolojiye, Felsefe Tarihinden Mantık Tarihine, İslam Felsefesinden Türk İslam Düşüncesine, Bilim Felsefesinden Eğitim Felsefesine kadar birçok alanda eser veren, bu alanlarda araştırmalar yapılmasında etkili olan bir felsefecimizdir.

Hilmi Ziya Ülken'in babası Kimyager Dr. Mehmet Ziya Efendi, annesi Kazanlı Müşfike Hanımdır.[2] Hilmi Ziya Ülken, gerek anne, gerekse baba tarafından okumaya düşkün, aydın bir ailenin çocuğudur. 3 Ekim 1901 yılında İstanbul Bakırcılar'da dünyaya gelen Hilmi Ziya, ilköğrenimini Tefeyyüz Mektebi'nde, ortaokul ve lise öğrenimini İstanbul Sultanisi'nde tamamlar, 1918'de Mülkiye'ye girerek oradan 1921'de mezun olur. Aynı yıl Edebiyat Fakültesi coğrafya asistanlığı imtihanını kazanır. 1921-1924 yılları arasında coğrafya asistanlığı sırasında Felsefe Bölümünden Ahlak, Sosyoloji ve Felsefe Tarihi sertifikaları alır. Bu yıllar arasında Edebiyat Fakültesi kütüphane memur vekilliğinde bulunur. 1924-1932 yılları arasında Milli Eğitim bünyesinde tarih, coğrafya ve felsefe öğretmeni olarak görev yapar.

1932 yılında bir gün köşkten Ankara'ya çağrılır. Atatürk, Ülken'in "Türk Tefekkür Tarihi" ve "Umumi Sosyoloji" kitaplarını okuyup çok beğendiğini bildirir ve kendisini Berlin

---

[1] Erol Güngör, "Hilmi Ziya İçin", Türk Yurdu, sy. 174, 2002, s. 5

[2] Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Felsefe Sözlüğü, Bili ve Sanat Yay., 2003, Ankara, s. 1497

Devlet Kütüphanesi'ne araştırma yapması için göndereceğini söyler. Dönüşte yeni kurulacak olan üniversiteye Türk Tefekkür Tarihi doçenti olarak alacaklarını söyler. Berlin'e gidişinden bir yıl sonra geri çağrılarak yeni üniversitede yeni görevine başlar.[1]

1941 yılına kadar İstanbul Üniversitesi'nde felsefe profesörü Reicheinbach'a (1891-1953) bağlı olarak doçent sıfatıyla Türk Tefekkür Tarihi dersleri verir. Hilmi Ziya Ülken o yıl Felsefe Bölümü Başkanı Ord. Prof. Dr. Ernest von Aster (1880-1948) ve Prof. Dr. Şerafettin Yaltkaya'nın önerisiyle profesörlüğe yükseltilir. İslam Felsefesi, Sosyoloji ve Değerler Felsefesi derslerini vermeye başlar. Maarif Vekaleti 1944 yılında sosyoloji dersini kürsü haline getirerek yönetimini kendisine verir. Aynı zamanda İstanbul Teknik Üniversitesi'nde Sanat Tarihi derslerine de girer. 1949 yılında yeni kurulan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sistematik Felsefe Kürsüsü'nde ek görevli olarak çalışmaya başlar. 1957 yılında ordinaryüs profesörlüğe yükseltilir. 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesinden sonra Milli Birlik Komitesi tarafından çıkarılan ve "147'ler Olayı" diye adlandırılan bir kanunla İstanbul Teknik Üniversitesi'ndeki görevinden alınıp asli görevli olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne nakledilir. 1962 yılında bu durum düzeltildiyse de İstanbul'a bir daha dönmez ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kadrosuna geçer. 1968'de yeni kurulan Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde ek görevli olarak Eğitim Felsefesi dersleri verir. 1971 yılında yaş haddinden emekliye ayrılır, ancak Senato kararıyla görev süresi uzatılır. 1973 yılına kadar Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki görevini sürdürür. 5 Haziran 1974'te İstanbul'da hayata veda eder.[2]

2. Şahsiyeti ve Fikirleri

Hilmi Ziya Ülken, çok geniş bir yelpazede eserler veren, çalışmalar yürüten bir filozoftur. Birçok alanda kitaplar yazmıştır. Sadece bunlarla kalmayıp gazete, dergi ve dernek faaliyetlerinde bulunmuş, uluslararası sunumlar yapmıştır.

Türkiye'de akademik ve bilimsel anlamda sosyal bilimler için metot ve fikirler geliştirmiş bir bilim adamımızdır. İçinde yaşadığı dönemi sosyolojik ve felsefi açılardan değerlendirmiş, bunlardan bilimsel sonuçlar çıkarmaya çalışmıştır. Ama bütün bunlara rağmen o, başta da belirttiğimiz gibi bu alanlara ilgi duyanların dışında pek fazla tanınmamaktadır. Çünkü o, belli bir ideolojik görüşün saplantısında kalmamış, gündelik siyasetle de hiç ilgili olmamıştır. Aslında bizim toplumumuz açısından bu normal bir

---

[1] S. Hayri Bolay, "Gülseren Ülkenle Babası Hakkında Söyleşi", Türk Yurdu, sy. 174,2002, s. 56-57
[2] S. Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, A. Güçlü, E. Uzun, Felsefe Sözlüğü, s. 1498

durumdur. Çünkü bizde fikir adamlarına, şairlerimiz ve sanatkarlarımız kadar önem verilmez. Hilmi Ziya Ülken gibi Mehmet İzzet, Takiyeddin Mengüşoğlu, Nurettin Topçu vb. filozoflarımız da genellikle öğrencilerinden başkaları için pek fazla bir anlam ifade etmez.[1]

Hilmi Ziya Ülken, çok okuyan bir düşünürümüzdür. O, sadece belirli bir okulun ve hocanın takipçisi de değildir.[2] Birçok alanda okuyarak birikimlerini bu alanlarda çalışmalar yapmak isteyen genç aydınlar için kaynak eser olarak sunmuştur. Başta felsefe olmak üzere felsefenin her dalında; metafizik, bilgi teorisi, mantık, ontoloji, ahlak, bilim ve eğitim felsefesi, sosyoloji, psikoloji, düşünce tarihi, sanat tarihi ile ilgili alanlarda eserler vermiştir. O, farklı alanlarda eser vermesini "Ben yazacağım eserlerin kaynaklarını da bizzat hazırlamak zorundayım.[3] Bu alanlarda öğrencilerin başvuracağı Türkçe eserler yok (1930-40'lı yıllar). Bu ihtiyacı gidermek zorundayım'' diye açıklamıştır.[4] Hilmi Ziya Ülken'in düşünce tarihimize en büyük katkısı birçok alanda düşünce geleneğini kurmaya çalışmış olmasıdır.

Hilmi Ziya Ülken, çok geniş yelpazedeki kitapları yanında aktif bir şekilde dergi, gazete, dernek ve uluslararası bilimsel faaliyetlerde de bulunmuştur. Özellikle dergi faaliyetlerine çok önem vermiştir. Çünkü ona göre dergi kitaptan daha önemlidir. Kitap, olmuş bitmiş bir yapıttır, bu itibarla da statiktir. Dergi ise devam etmekte olan bir fikri yapıt olduğundan dinamiktir. Ülken, Cumhuriyet öncesinde çıkan "Mihrab" ve "Anadolu" dergilerinin kurucuları arasında yer almış, Muallimler Dergisi'nde çalışmıştır. 1928'de Türk Felsefe Cemiyeti'ni kurmuş ve bu derneğin yayın organı olan "Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuasında" etkin rol almıştır.[5] 1938'de Nurullah Ataç, Sebahattin Eyüboğlu ve Celalettin Ezine ile beraber "İnsan" dergisini çıkarmıştır. 1942 yılında İstanbul Edebiyat Fakültesinin yardımıyla yılda bir kez yayınlanmak üzere 'Sosyoloji Dergisini' çıkarmıştır.[6] Dernekçilik faaliyetlerini 1949'da kurduğu Sosyoloji Cemiyeti ile sürdürmüştür.[7]

Hilmi Ziya Ülken, ülkemizi çeşitli uluslararası toplantılarda da temsil etmiştir. 1937 yılında Paris'te, 1948 yılında Amsterdam'da ve 1968 yılında Viyana'da yapılan Uluslararası Felsefe Kongreleri'nde bildiriler sunmuştur. 1949'da Oslo'da Uluslararası Sosyoloji Kurumu'nun kuruluşunda görev almış ve bir yıl sonraki Roma'da gerçekleştirilen kongrede beş bildiri birden sunmuştur. Aynı kurumun 1952 yılındaki kongresinin İstanbul'da

---

[1] Ayhan Vergili, Hilmi Ziya Ülken Kitabı,Kitabevi Yay., İstanbul., 2006, s. XXXVIII
[2] A. Vergili, a. g. e., s. XIII
[3] E Güngör"Hilmi Ziya İçin", Türk Yurdu, sy. 174, s. 6
[4] A. Vergili, a. g. e., s. XXIX
[5] S. Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, A. Güçlü, E. Uzun, Felsefe Sözlüğü, s. 1498
[6] Hüseyin Draman, Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken, Boyut Kitapları, İstanbul, 2007, s. 13
[7] S. Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, A. Güçlü, E. Uzun, a. g. e., s. 1498

toplanmasına önayak olmuştur. UNESCO'nun 1951 yılında Yeni Delhi'deki, 1954 yılında Şam'daki, 1956 yılında Zagreb'deki konferanslarına katılmıştır. 1956'da Amsterdam'da ki 3. Dünya Sosyoloji Kongresinde üç, 1960'da Mexico ve 1970'de Varna Sosyoloji Kongrelerinde ise birer bildiri sunmuştur. 1970 yılında Strasburg'da toplanan Türkoloji Kongresine katılarak ülkemizi temsil etmiştir. Bunların dışında Hilmi Ziya Ülken İslam Ülkelerindeki kongrelerden ikisine katılmıştır. Bunlardan biri 1961 yılındaki Kahire İbn Haldun Kongresi ile 1962 yılındaki Bağdat El-Kindi Kongresidir.[1]

Bir kişiyi en doğru bir şekilde anlayabilmek için yaşadığı dönemin sosyal şartlarını bilmek gerekir. Bir düşünür, içinde yaşadığı toplumun sorunlarına karşı duyarsız kalamaz. Bu yüzden yetiştiği dönemin özel koşulları Hilmi Ziya Ülken'i memleket ve toplum sorunları karşısında kendini duyarlı ve sorumlu hissetmeye itmiştir. Ülken 20. yüzyılın kuşağına mensuptur. Gözlerini açtığı zaman kendisini çalkantılı bir dönem içinde bulmuştur. İlk gençlik yıllarını imparatorluğun tam bir çöküntüye uğradığı zamanda geçirmiştir. Kurtuluş Savaşı onların yeni bir yaşam coşkusu olmuştur. Bu nedenle kurulan yeni devletin sürekliliğini sağlamak, Misakı Milli sınırlarını korumak, o kuşağın ortak ülküsü olmuştur. Ülken'in önderliğini yaptığı "Anadoluculuk Akımı" böyle bir düşünceden kaynaklanmıştır.
Her şeye yeniden başlamak, bütün değerleri yeniden gözden geçirmek Hilmi Ziya Ülken'e verilmiş bir görev gibiydi.[2] "Anadoluculuk Akımı" II. Meşrutiyet döneminde İslamcılık-Türkçülük-Osmanlıcılık akımlarına tepki olarak doğmuştur. İslamcılık ve Osmanlıcılık imparatorluğu çöküşten kurtaramadığı için Ülken'in ilgisini çekmemiştir. O, sınırsız milliyetçilik anlayışını da benimsememiştir, çünkü bu bir hayaldir. Bütün bunlara karşı sınırlı milliyetçilik olan "Anadoluculuk" onun için tek çaredir. Cumhuriyetin kurulmasından sonra Ülken, Anadoluculuk düşüncesinden Cumhuriyetçi bir çizgiye kaymıştır. Çünkü yeni kurulan devlet yönünü batıya çevirmiştir ve problemleri de değişmiştir. Artık batı modelinde yeni bir toplum yaratmak gerekmektedir.[3] Ülken, daha sonra Marxist bir çizgiye oradan da kendi değer ölçülerine yönelmiştir.

Hilmi Ziya Ülken'nin düşüncelerindeki değişimi yukarıdaki faktörleri göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Kendi felsefi düşüncesinin seyrini 1936 yılında yazdığı "20. Asır Filozofları" adlı kitabının önsözünde anlatmaktadır. İlk eserlerini Ziya Gökalp'ın (1875-1924) etkisiyle E. Durkheimci (1858-1917) bir görüşle yazmıştır. Ancak daha sonra Sosyolojizm'in çıkar bir yol olmadığı kanaatine varmış ve E. Boutroux 'un (1842-1921)

---

[1] S. Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, A. Güçlü, E. Uzun, Felsefe Sözlüğü, s. 1498
[2] A. Vergili, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, s. XXV
[3] Recep Ertürk, "Türk Sosyoloji Çalışmaları ve Hilmi Ziya Ülken", Türk Yurdu, sy. 174, 2002, s. 29

etkisiyle pluralist bir çizgiye kaymıştır. Sosyo-psikolojik bir insan felsefesi kurmak istemiştir. Çünkü ictimai felsefeyi ilim ve tabiat felsefesine bağlamak istemiştir. Ancak bu görüşte Hilmi Ziya Ülken' i tatmin etmemiştir. Çünkü E. Boutroux'a göre alemde özgürlük ve amaçlılık yoktur. O zaman insanı fiillerinden mesul tutamayız ve davranışlarımızın ahlakiliğinden bahsedemeyiz. Bundan dolayı Ülken, Mehmet İzzet'in de etkisiyle Hegel (1770-1831) ve Spinoza'ya (1632-1677) bağlanır. Özellikle de Spinoza, Ülken için tek felsefi tiptir. Ahlakın varlıktan, insanın tabiattan ayrılamayacağına inanır. Daha sonra bu görüşten de ayrılır. Çünkü Hegel idealizmi'nin kendisini Solipsizm'e (Tekbencilik), ve Spinoza felsefesinin de Dogmatik Realizme düşüreceği kanaatindedir. Bundan dolayı Max Scheler (1874-1928) ve Heidgger'e (1889-1977) ilgi duymuştur. İdealizm ve realizm arasındaki tercih sorununu ideo-realizm ile halletmeye çalışmıştır. Aradığını burada da bulamayan Ülken, Tarihi Maddeciliği kabul etmiştir. Çünkü ona göre Tarihi Maddecilik tarihten ibaret olan alemin objektif izahıdır. Ülken daha sonra bu görüşlerinden de vazgeçerek "Varlık ve Oluş'' kitabında belirttiği gibi Platon (427-347) ve Schelling'e (1775-1854) yakın bir çizgi izleyerek varlığın çift kutupluluğunu esas alan bir felsefi anlayışa yönelir.[1]

Hilmi Ziya Ülken, fikri çalışmalarının dışında daha birçok alanda eser vermiştir. Çok renkli bir kişiliği vardır. İki telif romanı vardır: "Posta Yolu" (1941) ve "Şeytanla Konuşmalar" (1941) bir de "Rüzgar Gibi Geçti" filminin romanının mütercimliğini yapmıştır. Ülken, aynı zamanda şairdir, hattattır, ressamdır. Şiirleri daha çok Mihrab Dergisi'nde yayınlanmıştır. "Tahir ile Züleyha" adlı birde yayınlanmamış piyesi vardır.[2] Topkapı Sarayı'na gidip Süheyl Ünver'den hat, tezhip ve minyatür dersleri almıştır. Yaptığı resimler 1944 yılında Eminönü Halkevi'nde sergilenmiştir.[3]

3. Eserleri

Daha önce de söylediğimiz gibi bir aydının fikirlerine yaşadığı dönemin şartları yön verir. Hilmi Ziya Ülken'in de eserlerini ele aldığımızda yazıldığı dönemin özelliklerini içinde barındırdığını görürüz. Ülkedeki temel siyasi değişiklikler, Hilmi Ziya'nın fikirlerinde de önemli değişikliklere yol açmıştır.

Hilmi Ziya Ülken'in yayınları; kitap, kitap tercümeleri, kitap ve dergi editörlüğü, dergi ve gazete yazıları, kitap ve dergi tanıtımlarından oluşmaktadır. Toplam 70 kitap, 7 monografi,

---

[1] Bkz., Hilmi Ziya Ülken, Yirminci Asır Filozofları, Kanaat Ktbv., 1936, önsöz
[2] H. Haluk Erdem, "Hilmi Ziya Ülken'in Kendi Kaleminden Hayatı ve Eserleri",Türk Yurdu,sy. 174,2002, s. 33
[3] H. Draman, Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken, s.14

90 dergi ve 9 gazetede yazdığı makalelerinden oluşan büyük bir birikim oluşturur.[1] 70 adet kitabının isimlerini burada vererek konuyu uzatmak istemiyoruz. Ancak Ülken'in fikirlerindeki değişiklikleri ifade etmesi açısından bazı eserlerini kısaca tanıtacağız. Hilmi Ziya'nın kendi felsefesini anlattığı en önemli eserlerinden birisi "Aşk Ahlakı (1931)"dır. Aynı yıllarda yayınladığı "İnsani Vatanperverlik" kitabıyla beraber Aşk Ahlakı'nda Spinoza'nın etkisiyle çoklukta bircilik düşüncesini temellendirmiştir. Ruh ve bedeni, birey ve toplumu uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu eserlerinde ruhçuluk, bilimcilik ve naturalizmin etkisinde kalmıştır. Üniversite hocalığının ardından Reicheinbach'ın etkisinde kalmıştır. Bilimsel felsefeyle ilgilenmeye başlamış ve bu fikirler doğrultusunda "Felsefe Yıllığı" ve "Yirminci Asır Filozofları" kitabını yayınlamıştır. Bu kitaplarında genellikle fizik felsefesi problemleri üzerinde durmuştur. 1943'lü yıllardan sonra pozitif bilime ilgi duymuş, özellikle Türkiye'deki felsefecilerin pozitif bilimin problemlerinden uzak kalışlarından şikayetçi olmuştur. Bilhassa "İnsan Dergisi"nde bu konuyla ilgili yazılar yazmış, materyalizme ve hatta sosyalizme karşı olan ilgisini belirtmiştir. 1948 sonrası tam aksi düşüncelerle "Tarihi Maddeciliğe Reddiye" adlı kitabını yazmıştır. Bu, Hilmi Ziya Ülken'in en meşhur ve en çok tartışılan kitabıdır. Amsterdam'da sunduğu "Varlıkların İki Yüzü" konulu bildirisi ile bu fikirlerinden de vazgeçerek kendine has orijinal görüşlerini dile getirdiği Felsefeye Giriş, Bilgi ve Değer, Varlık ve Oluş kitaplarını yayınlamıştır. Özellikle de Varlık ve Oluş adlı kitabı Ülken'in kendi görüşlerini yansıtan en önemli eseridir. Bu eserinde Platon'un "dyade" görüşünden hareketle varlık, bilgi, değer düşüncelerini temellendirmiştir.[2]

4. Hakkında Yapılan Çalışmalar

Öncelikle şunu belirtelim ki Hilmi Ziya Ülken hakkında çeşitli şekillerde yapılan çalışmaların tamamına ulaşmak oldukça güçtür. Ölümünden sonra ki 35 yıllık süre içinde kendisiyle ilgili yapılan doktora, yüksek lisans, lisans tezleri, dergi ve gazetelerdeki makalelerin hepsini tespit etmek büyük uğraş ister. Çünkü Ülken hakkında yapılan çalışmaların toplamının kimi yerlerde 300, kimi yerlerde 500, kimi yerlerde ise 700-800 civarında olduğu söylenmektedir.[3] Onunla ilgili çalışmalardan tez düzeyinde olanlardan önemli gördüklerimizi kısaca vermekle yetineceğiz.

Ülken'in yayınları üzerine yapılan ilk çalışma öğrencisi Dr. Mustafa Balakbabalar tarafından hazırlanan 1975 yılındaki bibliyografya denemesidir. Hilmi Ziya'yla ilgili yapılan

---

[1] A. Vergili, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, s. XLIX
[2] S. Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, A. Güçlü, E. Uzun, a. g. e., s. 1499
[3] A. Vergili, a. g. e., s. XLVIII

en önemli çalışmalardan biri, uzun yıllar yanında asistanlığını yapan Prof. Dr. Necati Öner danışmanlığımda Eyyüp Sanay tarafından hazırlanan "Hilmi Ziya Ülkenin Fikirlerinin Gelişimi" başlıklı doktora tezidir. Burada Hilmi Ziya'nın, sosyoloji, felsefe ve psikoloji ile ilgili görüşleri ele alınmıştır.[1] Bir diğer çalışmada 2005 yılında Prof. Dr. Muhsin Hesapçıoğlu danışmanlığında Bülent Akdağ'ın hazırladığı "Hilmi Ziya Ülken'in Eğitim Felsefesi" adlı doktora çalışmasıdır. Ülken'le ilgili yapılan son doktora tezi ise Prof. Dr. Hanifi Özcan danışmanlığında 2007 yılında Fazıl Kahraman'ın hazırladığı "Hilmi Ziya Ülken'de Din Felsefesi" adlı çalışmadır.[2]

Bunların haricinde Hacettepe Üniversitesi'nde 2 adet, Erciyes Üniversitesi'nde 3 adet, Dokuz Eylül Üniversitesi'nde 1 adet, Yüzüncüyıl Üniversitesi'nde 2 adet, Gazi Üniversitesi'nde 1 adet, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi'nde 1adet, Çukurova Üniversitesi'nde 1 adet ve Atatürk Üniversitesi'nde1 adet olmak üzere toplam 12 adet yüksek lisans tezi yapılmıştır[3]. Yapılan çalışmaların çoğunluğunun İlahiyat Fakültelerindeki A.B.D. ile ilgili olduğu dikkat çekmektedir.

Hilmi Ziya Ülken'in Türkiye'de özellikle de İlahiyat Fakültelerinde felsefenin kurumsallaşmasında emeği büyüktür. Onun bu alanda yetiştirdiği öğrencilerin başında Necati Öner, İbrahim Agah Çubukçu, Hüseyin Atay, S. Hayri Bolay, Hayrani Altıntaş, Murtaza Korlaelçi gibi isimleri saymak mümkündür. Bunlar Din Felsefesi, İslam Felsefesi ve Türk İslam Düşüncesi, Mantık alanında çalışmalarıyla tanınmaktadır.[4]

5. Felsefeye Bakışı

Felsefe, Yunanca'da "hikmeti seven" anlamına gelen philosophia kelimesinden türetilmiştir. Hilmi Ziya Ülken, felsefenin sözlük anlamından yola çıkarak bu işle ilgilenenlere, "hikmeti sevenler" anlamında "hakimler" der. Ülken hakimleri -aralarında esaslı farklar olmakla beraber- beşeri dinlerin velilerine benzetir. Çünkü veliler, züht hayatı yaşayan, ebedi alem için dünyayı hiçe sayan, aşkın bir alem uğruna zevklerinden feragat eden insanlardır. Veliler gibi hakimler de hayatlarına ideal yaşam tarzına uygun düzen ve ahenk vermiş kişilerdir. Hakim yani filozof akılla arzularına düzen verir, dünya düzeni ile akıl düzeni arasında ahenk kurmaya çalışır. [5]

---

[1] A. Vergili, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, s. LIX
[2]www.yök.gov.tr., 22.03.2009, 16:35
[3] Bkz., www.yök.gov.tr., ve A. Vergili, a. g. e., s. LVIII
[4] S. Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, A. Güçlü, E. Uzun, a. g. e., s. 1499
[5] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c. I, Ank. Ünv. İlh. Fak. Yay., Ankara, 1957, s. 9-10

Hakimi yönlendiren akıl olduğu için Hilmi Ziya Ülken'e göre felsefenin beşiği insan zihnidir. Çünkü felsefe insanın kendisini, alemi ve alemin ötesini düşünmeye başladığı andan itibaren ortaya çıkmıştır. Bu nedenle felsefeyi sadece Yunan medeniyetine has istisnai bir durum olarak görmek ona göre doğru değildir. Ülken, buna Çin ve Hint'teki düşünce denemelerini örnek gösterir. İnsanlar orada tabiat hadiseleri üzerine düşünmüşler, ancak sistemli bir açıklamaya ulaşamayınca düşünceyi tabiattan kendilerine doğru çevirmişler ve böylece Buda (563-483) ve Konfüçyüs (551-479) gibi büyük ahlak cereyanları ortaya çıkmıştır. Demek ki felsefe, Yunan'a mahsus istisnai bir hadise değildir. Ülken'e göre felsefe, aklın uyanışı ve insanın önce tabiata sonra kendine çevrilmiş bakışından doğan fikir denemeleri şeklinde birden çok yerde ortaya çıkmıştır.[1]

Bu konudaki araştırmalar da Hilmi Ziya Ülken'i doğrular mahiyettedir. Bu araştırmalar Mısır'la temasa geçmeden önce Yunanlılar'da tam anlamıyla felsefenin olmadığını gösterir. Felsefe önce Asya'da ortaya çıkar, ondan sonra İtalya'ya geçer ve oldukça geç bir devirde de Atina'ya geçer.[2] Yunanlılar bir takım bilgileri doğu medeniyetlerinden almışlardır. Örneğin geometriyi Mısırlılar'dan, astronomiyi Babilliler'den almışlardır. Buna rağmen felsefe deyince ilk akla Yunan'ın gelmesi doğu medeniyetlerindeki dağınık, sistemli olmayan bilgileri Yunan'ın sistemli bir hale getirip bir dünya görüşü halinde ortaya koymalarından kaynaklanır.[3]

Felsefenin beşiği olarak insan zihnini gören, felsefeyi de insanın kendisini, alemi ve alemin ötesini düşünmesiyle başlatan Ülken, bu felsefi düşüncelerin zemini olarak mitolojik düşünceleri görür. Çünkü mitolojik düşüncede insan kendini eşya ile bir görür. Örneğin eski Yunan'ın Tanrı düşüncesi. İnsan mitos düşünceden tabiata karşı duruşa, oradan da akla doğru gelişme seyri izler. Bu düşüncesini Max Müller (1823-1900) ve Schelling'in (1775-1854) araştırmalarıyla kanıtlamaya çalışır. Hatta bu araştırmalara göre sadece felsefenin doğuşunda değil, sanat ve dinin doğuşunda da mitolojik düşüncelerin etkisi vardır.[4]

Felsefenin başlangıcını bu şekilde ifade eden Hilmi Ziya Ülken'e göre felsefe nedir, konusu ne olmalıdır? Ülken'e göre felsefe varlık hakkındaki düşüncedir.[5] Yani felsefe var olanların var oluş sebeplerini ele alan bir varlık ilmidir. Bu tanıma göre felsefenin konusu da bellidir; ilk olgu problemi. Felsefenin konusu olan ilk olgu problemi bütün filozofların uğraş

---

[1] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c. I, s. 12
[2] Alfred Weber, Felsefe Tarihi, Sosyal Yay., İstanbul, s. 3
[3] Macit Gökberk, Felsefe Tarihi, Remzi Ktbv., İstanbul, 1999, s. 13
[4] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 19
[5] Mehmet Vural, "H. Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci", Türk Yurdu, sy. 174, 2002, s. 23

alanı olmuştur. Anaximandros'un (611-546) Aperion'u, Sokrat'ın (469-399) "tek bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir" düşüncesi, Platon'un orta yaş diyaloglarında adından söz ettiği dyade'si gibi.[1] Filozoflar felsefelerini üzerine bina edecekleri ilk olgu arayışı içine girmişlerdir. Felsefenin konusu olan bu ilk olgu problemi bütün bilgilerimize dayanak olan temel ilkedir. Bu anlamda Hilmi Ziya Ülken, felsefeye "bilimlerin bilimi" olarak bakar.[2]

Ülken ilk olgudan bahsederken varlık felsefesi yapar. İlimlerin ortaya koyduğu düşünceler, var olanların muayyen derecelerine ait bilgi nevileridir. Örneğin maddeyle fizik ilgilenir, canlıyla biyoloji ilgilenir. Fakat bu bilimler maddeyi de canlıyı da kuşatan varlıkla ilgilenmezler. İşte felsefenin konusu bütün var olanların var oluş sebebi olan varlıktır. Yani Ülken'in felsefe anlayışı bir varlık ilmidir. Yalnız Ülken'in varlık anlayışı çok geniştir. Bu varlık bütün var olanları kuşattığı için yalnız duyu verileriyle kavradığımız şeyler değil, zihinde idrak ettiğimiz, akılla düşündüğümüz, tarihi vakalar, şuurumuzda yaşattığımız ruhi haller, cemiyet hayatındaki değer ve kanaatlerin hepsini içine alır[3].

Yukarıda da izah ettiğimiz üzere Ülken'e göre felsefe, kendisinden problemlerin doğduğu ve bu problemleri ilk ve asli kökte birleştiren ilk ilimdir. Asla bir dünya görüşü, bir hayat anlayışı olmamalıdır. Bir problemi sadece bir açıdan ele alıp doktrin haline getirmemelidir. Varlık ilmi olan felsefe tabiat ve insan ilimlerinden herhangi birine irca edilmemeli. Sanat, ahlak, din gibi değerlere de irca edilmemelidir. Çünkü bunların hepsinin kendine özgü ayrı ayrı alanları vardır. Felsefe bütün bu alanların üzerinde kendine özgü bir alan kurar. Filozof, gören, yaşayan, tahlil eden kimse değildir. Bu, bilim adamının işidir. Filozof görülen, tahlil edilen, yaşananlar üzerinde düşünen, derinleşen ve bunların ilk köklerine inmeye çalışan kişidir[4].

Felsefenin bu ilk olgu araştırması, sürekli yenilenen, hareketli bir ilk olgudur. Şöyle ki Felsefe ulaştığı her noktada onun da arkasındaki ilk olguyu bulmak için yeniden çaba sarfeder. Peşinden koştuğumuz ilk olguya ulaştığımız anda tekrar onun da arkasındaki ilk olguyu araştırırız. Felsefi düşüncenin tarih boyunca bitmez tükenmez hareketliliği buradan gelmektedir. Bu nedenle felsefe yapılmış, tamamlanmış bir şey değil; sürekli yapılmakta, tamamlanmakta olan bir şeydir. Hilmi Ziya Ülken bu çabaya, Aristotales'in (384-322) tabiriyle bilme tutkusu der. Bu sürekli olgu araştırması ve ortaya çıkarılan birbirine zıt gibi görülen şeyler felsefenin çelişkisi gibi de görülmemelidir. Çünkü ulaşılan her olgu kendinden

---

[1] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, Ank. Ünv. İlh. Fak. Yay., Ankara, 1968, s. 20-21
[2] H.Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Ülken Yay., İstanbul, 2001, s. 11
[3] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c. I, s. 29-30
[4] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 28-29

öncekileri yıkmak için değil onlara daha sağlam bir temel kazandırmak içindir. Thales'in (625-545) suyu, Empedokles'in (490-432) birleşme ve çözülmesi, Demokritos'un (460-370) atomu, Sofistler'in insan olgusu, bilginin tabakalarını oluşturur. Ülken bu olgu araştırmalarını insan zihninin varlığa daha fazla nüfuz edebilmek için bilgi verilerine vurduğu artezyen kuyusuna benzetir. Elde edilen her olgu bilgi kuyusundaki bilgi katmanlarıdır. Bu nedenle felsefe ayrıştırıcı, çatışma konusu değil birleştirici düşünce sayılmalıdır. [1]

Ülken'e göre felsefe varlık ilmidir. Varlık konusu içerisinde ele alınacak ilk problemde ilk olgu problemidir. Ülken'in ilk olgu anlayışı nedir? Ülken'in ontolojisinin temelini oluşturan ilk olgu anlayışı onun Platon'dan aldığı "dyade" düşüncesidir. Dyade, Yunanca'da çift kutup anlamına gelir. Felsefi olarak birbirini karşılıklı tamamlayan ilk ilkenin birliği anlamında kullanılır[2]. Ülken varlık karşısındaki açmazları, çelişkileri bu "dyade" kavramıyla aşmaya çalışır. Çünkü bazıları varlık karşısında sujeyi uç noktaya götürerek varoluşçuluğa düşerken, bazıları da objeyi uç noktaya götürerek materyalizme saplanmışlardır. Felsefi araştırmalar bilme ile başladığı için onun ilk olgu düşüncesi bilgi felsefesiyle alakalıdır. Bilgi konusunda Schopenhauer'in (1788-1860) sujesiz obje, objesiz suje olmaz tarifini benimser. Bu suje ve obje hem birbirlerinden farklı şeylerdir. Asla birbirine indirgenemez. Hem de var olmak için birbirlerine muhtaçtırlar. Nerede bir obje varsa orada suje de vardır, nerede bir suje varsa orada da obje de vardır. Yani bilginin gerçekleşmesinde obje ve suje hem birbirlerinin karşıtıdırlar hem de birbirlerini tamamlarlar, bir bütünlük içindedirler. İşte çelişki gibi görünen bu çift kutupluluğa dyade denir. Dyade Ülken'e göre bilgi olayındaki obje-suje ikiliğini kuşatan bir aşkınlıktır. Sonsuz kuvveleri olan, zıt vasıfları kendinde birleştiren, şuuru ve objeyi her ikisini birden kuşatan üstün varlıktır. İşte felsefenin asıl konusu bu Aşkın Varlıktır. Bu aşkın varlıkla da bilme ve düşünme ile değil inanma ile temas kurulabilir. Burada Hilmi Ziya Ülken' in sözünü ettiği inanma felsefi inanmadır. Felsefi inanma içkin duyular ve kavramlar dünyasını kuşatan aşkın varlığa çevrilme zorunluluğudur. Tahlil, tenkit ve şüphe yollarından geçen bir zihnin bütün bilgi ve değerlere temel bulma ihtiyacıdır.[3]

Ülken, felsefeyi kesin ve metotlu bir ilim gibi değerlendirir. Felsefe, bilimlerin verilerini mantıki düşünce yardımıyla sistemleştirerek hepsi için geçerli olan genel ilkeleri ortaya koyar. Aralarındaki çatışmaları ortadan kaldırarak genel bir açıklamada bulunur. Bunu yaparken de aklı ve mantığı kullanır. İnsanda akıldan başka duygu, inanç, irade gibi yetiler de

---

[1] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 9-10
[2] Mehmet Vural, "H. Ziya Ülken ve Dyade Düşüncesi", Türk Yurdu, sy. 174, 2002, s. 67
[3] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c. I, s. 53-59

vardır. Bu yetiler teknik, sanat, din, ahlak gibi değerler alanına ait problemlerde rol oynar. Felsefe bunları da konu edinir. Ancak bu konuları da akıl metoduyla ele alır.[1]

İnsan düşüncesi, fikir ve duyguların kelimelerle aktarılmasıyla doğduğu için düşüncenin bağlı olduğu kurallar öncelikle o dilin kurallarıdır. Gramer kuralları da içinde bulunduğu kültür çevresine göre değişir. Bu gramer kurallarını aşan, zaman dışı kavramları, kategorileri birleştiren, bu kavram ve kategoriler arasındaki bağlantıları kullanarak düşünceyi hazırlayan soyut zihin kuralları vardır. Bu kurallar her çağda, her kültür çevresinde geçerliliği varmış gibi hazırlanmıştır. Bu kurallar toplamına mantık denir. Bu nedenle Hilmi Ziya Ülken, felsefenin konusu ister akıl, ister akıl dışı alanlar olsun metot olarak mantığı kullanır. Çünkü mantık bilimleri kurmamıza ve doğru düşünmemize yarayan değişmez kuralların bilimidir.[2]

Ülken, felsefenin genel kaygısının da ahlak olması gerektiğini öne sürer. Pratikle ilişkisi olmayan düşünceleri fantastik düşünceler, marazi hayal oyunları olarak değerlendirir. Çünkü teori ve pratik kişilik denilen bir bütünün farklı görünüşleridir.[3] Bu nedenle Ülken'in felsefesinin ağırlık noktasını ahlak oluşturur.

Felsefenin bilimle münasebetini, birbirine paralel, iki insan eseri olarak görür. Aralarında kesinlikle ayrım yapmaz. Çünkü ona göre bilimin ilerleyişi felsefenin üzerinde uğraştığı bazı problemleri ortadan kaldırmıştır. Felsefenin ilerleyişi de bilime metot ve teoriler kazandırmış, ufkunu açmıştır. Ülken, felsefeye bir nevi ilim gözüyle bakar. Ancak felsefe, kendine has birtakım fenomenleri olan özel bir ilim dalı değildir. İlimlere temel ilkeleri, düşünce kurallarını kazandırır. İlimlerin açıklamada başvuracakları hipotez ve teorilerin dayandığı genel kavramları kontrol eder. Felsefenin ilimden ayrılışına örnek olarak sofistleri gösterir. Onun için sofistler her şeyi inkara yönelmişlerdir. Hem felsefeyi, hem ilmi bir arada yürüten, dolayısıyla hem bilgin hem filozof olarak da Aristoteles'i örnek gösterir.

Ülken'e göre filozof devrinin ilmi değerleri üzerinde düşünen kimsedir. Yalnız filozof kendini devrinin üzerine çıkararak objektif bir tavırla problemleri ele almasını bilmelidir. Filozofu bu objektiflikten saptıran hal ve çevre şartlarının etkisini incelemek, bu hal ve şartlardan korunmaya çalışmak felsefenin konularından birisidir.[4] Yani felsefe, bilim adamını ideolojiden kurtaran bir metot sunar. Doğru, ilkeli, objektif ve şümullü düşünmenin ilkelerini ortaya koyar.

---

[1] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 52-54
[2] H. Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri,Ülken Yay., İstanbul, 2002, s. 30
[3] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, Ülken Yay., İstanbul, 1998, s. 8
[4] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 116-118

Hilmi Ziya, felsefeyle ilmi at başı giden iki insan eseri olarak gördüğü için birçok alanda eserler vererek o alanlarla ilgili ilmi çalışmaların başlatılması için kaynak oluşturmuştur. Filozofun ideolojiye saplanmaması gerektiğine inandığı için düşüncelerinde sürekli olarak değişim yaşamıştır. Yanlışlığına inandığı eski düşüncelerini terk etmekte tereddüt etmemiştir. Fikirlerindeki değişimi bu açıdan ele almak daha doğru olur.

I. BÖLÜM
HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN
VARLIK ELSEFESİ AÇISINDAN
MATERYALİZM VE SPİRİTUALİZMİN ELEŞTİRİSİ

I. 1. Varlık

Varlık, felsefenin temel konularından biridir. Varlık, tanımlanması güç olan, kapsamı en geniş olan kavramdır. Bu nedenle var olan şey, bir şeyin şimdiki gerçekliği, bir şeyin özü, bir bilinç hali, algılanmış olmak, olgu, var olma eylemi, gibi çok çeşitli anlamlarda kullanılır.[1]

Felsefe Tarihi'nin ilk ciddi tartışmasını varlık problemi oluşturur. İlkçağ'ın en önemli iki filozofundan biri olan Parmenides'e (515-?) göre, yalnız var olan vardır, var olmayan yoktur ve bu düşünülemez bile.[2] Böylece Parmenides, değişmenin, oluşun olmadığını söyler. Varlığı düşünceyle özdeşleştirir. Antikçağ Yunan'ın ünlü ismi, en keskin zekalı düşünürü Herakleitos'a (535-475) göre ise varlık yoktur, oluş vardır. Yani varlık oluştur.[3] Bu iki filozofun başlattıkları tartışma felsefe tarihindeki varlık konusunda farklı düşünce sistemlerinin temelini oluşturmuştur.

Yukarıdakifilozofların, bu konuda başlatmış oldukları tartışmadan sonra varlık kavramı, filozoflar tarafından farklı anlamlarda kullanılmıştır. Parmenides'den etkilenen Platon'a (427-347) göre varlık, değişen fenomenlerin ötesindeki idealar'dan ibarettir. İdealar kendi gerçekliğini bireysel şeylere aktararak onlar üzerinde ontolojik bir fonksiyon gerçekleştirirler. Aristoteles (384-322) ise varlık anlayışının temeline maddi sebep, şekli sebep, hareket sebep ve gai sebep gibi dört temel ilkeyi koymuştur. Aristoteles, Platon'un tözsel varlık anlayışı yerine nedensel bir varlık görüşü benimser.

Modern felsefenin kurucusu Descartes (1596-1650), varlık görüşünün temeline madde, ruh ve Tanrı şeklinde üçlü cevher anlayışını yerleştirmiştir. Descartes, hem objeyi hem sujeyi ikisini beraber ele alarak aşkınlık ve içkinliği birleştirmeye çalışmıştır. Spinoza (1632-1677) varlığı doğayla özdeşleştirir. Ruhla madde, zihinle beden arasında bir paralellik kurar.[4] Marxcı felsefe ise bilinçten bağımsız olarak var olan nesnel dünyayı, evreni, maddeyi tek gerçeklik olarak kabul eder.[5]

---

[1] S. Hayri Bolay, Felsefeye Giriş, Akçağ Yay., Ankara, 2004, s. 118
[2] M. Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 270
[3] Ahmet Arslan, Felsefeye Giriş, 8. Bs., Adres Yay., Ankara,2005, s. 87
[4] Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 2. Bs.,Ekin Yay., Ankara, 1997, s. 694
[5] S. Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, A. Güçlü, E. Uzun, Felsefe Sözlüğü, s. 1512

I. 1. 1. Materyalizmin Varlık Anlayışı

Materyalizm, ontolojik olarak evrendeki asıl gerçekliğin madde olduğunu, canlı ya da cansız tüm nesne, olgu ve süreçleri maddeye veya maddesel etkileşime indirgeyen öğretidir.[1] Buna göre alemin var oluşunu sadece maddeyle izah eden, alemde bir gaye görmeyen, alemin üstünde etkin bir gücü, yaratıcı nedeni kabul etmeyen görüş ve düşüncelere genel anlamıyla materyalizm denir. Bu felsefi düşünce, temel ilke olarak alemdeki üstün olan her şeyi aşağı olanla izah eder. Buna göre de üstün olarak görülen bütün her şeyin temel ilkesi hareketli ve alemde belli bir yer işgal etmiş olan maddedir. Her şey maddenin tezahüründen ibarettir.[2]

Materyalizme göre, her şeyin sebebi maddedir. Zihinsel varlıkların, süreçlerin olayların yegane sebebi maddedir. Doğa üstü hiçbir şey var değildir. Zihinsel hiçbir şeyin kendi başına varlığı söz konusu değildir. Duyum, fikir, en yüksek idrakler, rakik bir maddenin hareketinden, organsal görevlerinden ibarettir. Böylece ruhun varlığını da inkar eder.[3]

Materyalizm, ancak görülen, duyulan, hissedilen, var olan şeyleri ele alan bir görüştür. Var olan her şey de hareket halindeki madde ile veya madde ve enerji ile açıklanabilir; bütün niteliksel farklılıklar niceliksel farklılıklara indirgenebilir. Bunun için bilimin inceleyeceği biricik konu maddi nesnelerdir. Kısaca materyalizm her şeyi, her türlü olayları maddeye indirgeyen, bunları maddenin bir yayılımı, açılımı, tezahürü olarak görür ve dolayısıyla maddenin dışında hiçbir gerçeklik tanımaz.[4]

Materyalist düşüncenin İlkçağ'daki temsilcisi Demokritos (460-4010), ruhsuz ve hareketli bir evren tasavvur eder. Evrendeki tüm olayları, nesnelerin birbirine çarpması ve bunun sonucunda birbirlerine uyguladıkları baskı ile açıklar. Demokritos'a göre evrende ne amaç, ne de rastlantı vardır. Yalnızca ruhsuz ve hareketli bir zorunluluk vardır. Nesneler, artık bölünemeyen en son unsurlardan, yani atomlardan oluşur. Bu atomların kendilerine has birtakım özellikleri vardır. Bunların başlangıcı ve sonu yoktur. Atomlara dışarıdan herhangi bir etki söz konusu değildir. Her şey kendi cinsinden atomlardan oluşmuştur. Tıpkı harman yaparken buğday ve samanı savurduğumuzda ağır olan buğday tanelerinin bir yere, hafif olan samanların bir yere toplanması gibi, atomların da ağır olanları aşağı düşer, hafif olanları yukarı yükselir. Evrendeki bütün oluşum bu şekilde gerçekleşir. Evreni düzenleyen bir güç ve gayelilik asla söz konusu değildir. Canlıların oluşumu da aynı şekildedir. Küre şeklindeki çok

---

[1] Cemal Yıldırım, Çağdaş Felsefe Sözlüğü, Doruk Yay.,İstanbul, 2004, s. 128
[2] S. Hayri Bolay, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşlerin Mücadelesi, Yağmur Yay., İstanbul, 1967, s.22
[3] A.Weber, Felsefe Tarihi, s. 34-36
[4] Mehmet Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi, 2.Bs., Elis Yay., Ankara, 2005, s.16

hızlı atomlar, yaşamı sağlayan ruhu oluştururlar. Bu atomlar dağıldığında da ölüm meydana gelir. Ruhun sonsuzluğu diye bir şey olamaz.[1]

Demokritos, evreni madde denilen bir varlığa indirgediği için monist, evrenin temelinde sonsuz sayıda atomların varlığını kabul ettiği için de pluralisttir. Bu düşünce evrenin zeka, gaye ve nihai sebepler tarafından yönetilmediği, doğa üstü hiçbir şeyin olmadığı, her bir atomun belli bir ağırlığı olup bu ağırlığa göre hareket ederek cisimleri oluşturduğu görüşünü savunur. Ağır atomlar merkeze doğru, hafif atomlar ise çevreye doğru hareket ederler. Bu nedenle bu düşünce mekanik zorunluluğun hakim olduğunu kabul etmekle de mekanisttir.[2]

Materyalizm, 18. yüzyılda Descartes'in mekanizm teorisinin etkisiyle ortaya çıkar. Bu dönemdeki başlıca savunucuları Holbach (1723-1789) ve La Metrie (1709-1751) gibi filozoflardır. Bunlar Dercartes'in madde hakkındaki görüşünü tamamen benimserler. Ortak duyunun kaba maddesi yerine uzam ve hareket sıfatları ile tanınan, geometri ve mekanik bilimlerle incelenen maddeyi kabul etmişlerdir. Fakat Descartes felsefesinin Tanrı ve ruh görüşlerini almamışlardır. Descartes'in canlı varlıkları mekanizm ile açıklama girişiminden faydalanarak bütün varlıkları, insanı, ruhsal hayatı aynı mekanik ilkeye dayanarak ele almışlardır. Holbach'a göre varlığın temeli maddedir. İnsan, evren açıklamasında doğal neden bulamadığı için Tanrı ve ruh diye bir şey uydurmuştur. Tanrı ve ruh düşüncesi, ilkel insanın doğa olaylarını açıklarken, cinleri ve perileri işe karıştırmasından dolayı ortaya çıkmıştır. Holbach'a göre, maddi doğa, şayet cansız, edilgin, kendi kendine hareket edemez olsaydı o zaman Tanrı ve ruh gibi nedenlere başvurmak gerekirdi. Ruh, beynin bir niteliğidir. Bu nitelik canlı varlıklara özgü bir düzenlemenin ürünüdür. Örneğin düşünme, bir molekül hareketidir. Maddi nedenler insan bedeninde canlılık kazanır. Yani Holbach, ruhi faaliyetlerin temeli olarak maddi unsurları görmektedir. [3]

Materyalizm, varlık açıklamasında temel unsur olarak maddeyi görür. Materyalizme göre madde, cansız, hareketsiz bir şey olmayıp, tam tersine aktif oluşundan dolayı evrendeki sürekli oluşun yegane sebebidir. Evrende bir gayelilik olmayıp, maddenin zorunluluğu söz konusudur. Tanrı ve ruh fikirleri, insanların varlık açıklamasında içine düştükleri bir çıkmazın sonucudur. Materyalizmin maddesi bir gerçekliktir. Ancak evrendeki tek gerçeklik madde değildir. Maddeyi aşan bir sürü varlıklar söz konusudur. Tanrı, ruh, bilinç olayları, değerler gibi. Bunları maddenin bir tezahürü şeklinde açıklamak bizi çıkmaza götürür. Çünkü bunlar

---

[1] Ernest von Aster, İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi, Özener Mat., İstanbul, 1999, s. 79-83
[2] M. Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi, s. 17
[3] M. Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 315

maddeyi aşan, maddenin ötesinde olan şeylerdir. Ruhi faaliyetler, bilinç olayları maddenin eseri ise onların insan dışında diğer maddi varlıklarda da gözlenmesi gerekirdi. Düşünme, hayal kurma, sanat ve estetik duygusu, ahlaki faaliyetlerin hayvan, bitki ve cansız varlıklar için de söz konusu olması gerekirdi.

I. 1. 2. Spiritualizmin Varlık Anlayışı

Spiritualizm dar anlamda ruhun bağımsız bir gerçeklik olduğunu benimseyen, ruhu maddeden üstün gören öğretidir. Geniş anlamda ise, Tanrı'yı ve manevi değerlerin varlığını kabul eden düşüncedir.[1]

Düşünce tarihinde farklı şekillerde ortaya çıkan spiritualizm çağımızda idealizmle aynı anlamda kullanılmaktadır.[2] Spiritualizmi, idealizmle aynı anlamda kullananlar arasında Maine de Biran (1766-1824), Victor Cousin (1792-1867), Claude Rovaissin (1813-1900) gibi 19. yüzyıl Fransız filozofları ile olguculuğa ve içsel aydınlanmacılığa karşı olarak ortaya çıkan İtalyan filozof Benedetto Croce'yi (1866-1952) saymak mümkün. Hilmi Ziya Ülken de, zaman zaman spiritualizm yerine "idealizm" kelimesini kullanmaktadır.

Spiritualizm, varlık anlayışında, materyalizmin tam zıddına, varlığın illetinin ruh olduğunu, ruh ve madde ayrımının izafi olduğunu, hakiki varlığın ruh olup maddenin ruha irca edilebileceğini savunur.[3] Bundan dolayı evrendeki temel aktivitenin, idarenin, düzenin temeli spiritualizme göre, madde değil ruhtur.

Spiritualizm, genel olarak varlığı Tanrı-alem veya madde-ruh şeklinde ikili sınıflamaya tabi tutmaktadır. Tanrı, akıl ve irade sahibi olan ruhani bir şahsiyettir. Bu felsefenin varlık anlayışına göre evren ve evrendeki her şey, müteal, müteşahhıs ve salt bir ruh olan Tanrı tarafından yaratılmıştır. Tanrı, alemi yarattığı gibi onu aynı zamanda idare eden bir kuvvettir. Şuur sahibi varlıklar da esasında ruhlardan ibarettir. Ruh asıl olduğu için bedenin dağılmasıyla, materyalizmin zıddına, yok olmaz, bakidir. Evrendeki her şey müteal salt bir ruh tarafından yaratıldığı için her şeyin varlığında bir takım gayeler gizlidir.[4] Canlı varlıklardaki şuur hallerini bedenle açıklamak imkansızdır. Çünkü bunlar tamamen bedeni aşan şeylerdir. Cansız varlıklardaki hareketin ve değişimin sebebi ise madde içindeki

---

[1] Afşar Timuçin, Felsefe Sözlüğü, Bulut Yay., İstanbul, 2004, s. 415
[2] Hüsameddin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, Hü-Er Yay., Konya,1999, s. 185
[3] Neşet Toku, Türkiye'de Anti Materyalist Felsefe, Umut Mat., İstanbul, 1999, s. 17
[4] N. Toku, a. g. e., s. 18

kuvvettir. Maddeye başlangıçta bu kuvveti yerleştiren ise Tanrı'dır. Bu nedenle spiritualizme göre, canlı cansız evrendeki her türlü hareketin yegane kaynağı Tanrı'dır.[1]

Spiritualizmi, realitenin nihai temelinin ruh olduğunu kabul beden Descartes ile başlatmak en doğrusudur.[2] Spiritualizmin Yeniçağ'daki temsilcileri arasında Leibniz (1646-1716), Ravaisson (1813-1900), Descartes ve Fransız Eklektiklerini sayabiliriz.

Descartes, varlığı üç temel töze indirger; Tanrı, ruh ve madde. Bunlardan tanrı, sonsuz tözdür. "En yetkin", "en gerçek" olan, bütün yetkinliği kendinde toplayan varlıktır. Ruh ve madde ise sonlu tözlerdir. Ruh, bilinç içerikleri olarak bize doğuştan aracısız olarak verilmiş olan bir yetidir. Ruhun temel niteliği düşünmedir. Madde de kendi başına var olan bir cevherdir, temel niteliği ise yer kaplamadır. Descartes'e göre evrendeki her türlü hareketin sebebi Tanrı'dır. Çünkü cisimler kuvvetten yoksun oldukları için kendiliğinden hareket edemezler. Sonlu insan ruhu da bunu başaramayacağına göre cisimler dünyasındaki hareketin tek sebebi olarak geriye Tanrı kalmaktadır.[3]

Leibniz ve Ravaisson ise, varlığın illetinin ruh olduğunu, ruh ve madde ayrımının izafiliğini benimsemektedir. Leibniz Descartes'in cansız, yer kaplamadan ibaret olan madde fikriyle, bilinçten, düşünmeden ibaret olan ruh fikrine karşı çıkar. Leibniz'e göre eğer madde, yer kaplayan bir cevher ise, yer kaplama bir çabayı, bir yayılma kudretini, bir direnişi gerektirir. Bu anlamda madde, direniştir, direniş de faaliyet demektir. Yer kaplama demek, bir şeyin yayılması demektir. Örneğin süt, beyazlığın yer kaplamasıdır. Elmas, sertliğin yer kaplamasıdır. Yani süte beyazlığın, elmasa sertliğin yayılması söz konusudur. Cisimde yer kaplamadan önce bir şeyin bulunduğu görülür. Bu, genişleme gücüdür. Leibniz'e göre hareketsiz hiçbir cisim böyle bir çabayı gerektiremez. İşte cisimde böyle bir çabayı gerektiren ruhtur. Yalnız ruhlar vardır. Bizim, yer kaplama, cisim, madde dediğimiz şey bu ruhun duyulur görünüşünden başka bir şey değildir. Ruh da sadece düşünmeden ibaret olan bilinç olayları olamaz. Bu sefer de bayılma, uyku, rüya gibi bilinç dışı olayları izah etmemiz imkansız olur.[4] Yani Leibnize göre bütün varlığın illeti ruhtur. Yer kaplama ve düşünme tek bir cevherin (ruhun) farklı sıfatlarıdır.

Leibniz, varlığın unsurları olarak gördüğü şuurlu cevherlere "monad" der. Monadlar, önceden kurulmuş uyuma göre hareket ederek evrendeki varlıkları oluştururlar. Monadlar

[1] M. Gökberk, Felsefe Tarihi, s.278
[2] N. Toku, Türkiye'de Anti Materyalist Felsefe, s. 13
[3] M. Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 237-239
[4] A. Weber, Felsefe Tarihi, s. 242-245

arasındaki bu önceden kurulmuş uyumun sahibi Tanrı'dır. Önceden kurulmuş uyum düşüncesi, evrende kesin determinizmin olduğunu gösterir. Leibniz'e göre evrendeki bu determinizm belli bir ereği gerçekleştirmek içindir.[1]

II. Meşrutiyet dönemi ülkemizde yetişen spiritualist filozoflardan Filibeli Ahmet Hilmi'ye (1865-1913) göre de evrendeki en temel varlık Tanrı'dır. Materyalistlerin iddia ettiği gibi varlığın temeli madde olamaz. Her şeyi maddeye addetmek materyalizmin zıddına metafizik bir durumdur. Hakikati tam belli olmayan maddeyi bütün varlığa nasıl teşmil edebiliriz? F. Ahmet Hilmi, evrendeki bütün olayları açıklamak için ilk sebep fikrinin zorunlu olduğunu söyler ve böylece varlığın temeline Tanrıyı koyar. Tanrıdan başka bütün varlıklar kendi zatlarıyla var değildirler. Var olmak için Tanrı'ya muhtaçtırlar.[2]

1. 1. 3. H. Ziya Ülken'in, Materyalizm ve Spiritualizmin Varlık Anlayışını Eleştirisi

Hilmi Ziya, yukarıda verdiğimiz varlık konusundaki görüşleri temelde ikiye ayırır: 1- Varlığı ontolojik olarak var kabul edip onu ideden ibaret sayan spiritualizm. 2- "Varlık, ancak duyu verilerimizle algıladığımız kaba maddeden ibarettir'' diyen materyalizm. Ülken, varlık karşısında içine düşülen bu indirgemeci iki yanlış felsefi görüşe (materyalizm ve spiritualizm) dikkat çekmektedir. Her iki görüşten birinin tek başına ele alınarak yapılan varlık açıklamalarının yanlışlığını vurgular.[3]

Varlığın mahiyetinin ne olduğu problemi Ülken'in titizlikle üzerinde durduğu konulardan biridir. Ona göre varlığın mahiyetini kavrayabilmek için evvela bu tip ircacı görüşlerden kendimizi kurtarmamız gerekir. Bunun için de varlığı bir bütün olarak ele almalıyız. Madde, varlık denen hakikatin ontolojik cephesi, düşünce ise epistemolojik ve lojik cephesidir. Madde düşünce olmayan bir şeydir, düşünce de madde olmayan şeydir. Her ikisi de birbirinden çok farklı şeylerdir. Ama her ikisi de varlık denilen bütünün iki farklı cephesidir.[4] Hilmi Ziya Ülken, varlık konusunda bütüncül bir yaklaşım sergiler. Yani varlığı bir bütün olarak ele alır. Bu nedenle materyalist ve spiritualist açıklamaları tek başına yanlış bulur. Çünkü bu açıklamalar, varlığın sadece bir yönünü ele alırlar. Ülken Descartes'in

---

[1] M. Gökberk, Felsefe Tarihi, s. 280-281
[2] H. Ziya Ülken, Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi, 8. Bs.,İstanbul, Ülken Yay., 2005, s. 286
[3] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, 4. Bs., İstanbul, Ktbv., 1981, s. 5
[4] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 161

düalizm görüşünü de eleştirir. Çünkü Descartes madde ve ruhu tamamen birbirinden ayırıp iki ayrı cevher kabul eder. Bu iki cevher, ona göre varlığın temelini oluşturmaktadır. Yani varlık iki ayrı şeyden oluşmaktadır. Hilmi Ziya'ya göre Descartes'in spiritualizmi psikolojik bir problem halini almıştır. Çünkü Descartes'e göre beden ve ruh iki ayrı cevher olunca birbirine etkisinin de olmaması gerekir. Halbuki Hilmi Ziya'ya göre beden ve ruh arasında bir paralellik, bir düzen söz konusudur. Ülken, bilim alanındaki çalışmaları da örnek göstererek bedendeki değişikliklerin ruh, ruhtaki değişikliklerin beden üzerindeki etkisinden bahseder.[1]

Hilmi Ziya Ülken, Leibniz ve Ravaisson'un açıklamalarını da tek taraflı olmakla eleştirir. Bu tip spiritualist açıklamaları bir nevi idealizm olarak değerlendirir. Bu felsefe alemi ruha, insanı fikre indirgediği için hatalıdır. İnsan ne sadece fikirden (zihinden), alem de sadece ruhtan ibarettir. Aksi takdirde materyalizmin düştüğü hataya düşmüş oluruz.[2]

Ülken'e göre insan ne sadece ruhtan ibarettir, ne de ruh-beden şeklinde birbirinden tamamen farklı iki ayrı parçadan ibarettir. Yani insan her yönüyle bir bütündür. Ruh ve beden bu bütünün farklı görünümleridir. Ülken, insanı anlayabilmek için yeni bir görüş takdim eder. Biyoloji insanın ayrı bir yönünü, psikoloji ayrı bir yönünü ele alıp tek taraflı olarak incelerler. İnsanı doğru anlamak için insani bütünlüğü felsefi bir tarzda ele almak gerekir. İnsan madde ve ruh bütünlüğü içerisinde değerlendirilmelidir. Yani insan çokta birciliktir.[3]

Hilmi Ziya, görüldüğü gibi ruhu da, bedeni de kabul eder. Ancak o, ruh ve maddeyi Descartes gibi iki ayrı cevher olarak görmez. Ruh ve beden bir bütünün iki farklı tezahürüdür. Ruh düşüncesini kabul ettiği için öğrencileri Hilmi Ziya'yı spiritualist bir filozof olarak kabul etmektedirler.[4] Ancak Hilmi Ziya Ülken, spiritualistler gibi varlığı ruhtan ibaret görmemektedir. İnsanın hem beden, hem de ruh yönüne dikkat çekmektedir. Yalnız Descartes gibi ruh ve bedeni birbirinden tamamen farklı iki cevher olarak da görmez. Bu yüzden onu, bütüncül bir filozof olarak değerlendirmek daha doğrudur. Varlığa bütüncül yaklaşır, çünkü insanı ruh ve beden yönleriyle beraber ele alır. Madde ve ruh şeklinde farklı gibi görünen yönleri, bu bütünün farklı yansımalarıdır.[5]

Varlık konusunda ilk ciddi tartışmayı başlatan Parmenides ve Herakleitos'un varlık anlayışlarını soyut olduğu için eleştirir. Empedokles ve Demokritos'un varlık anlayışlarını ise somut olduğu için gerçeğe yakın bulur. Çünkü bunlar var olanları gözlem ve algılardan

---

[1] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 145-147
[2] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, Dünya Kitapları, İstanbul, 2004, s. 291
[3] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 293
[4] S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, akçağ Yay., Ankara, 2004,s. 282
[5] Mehmet Vural, "Hilmi Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci", Türk Yurdu, sy.174, 2002, s.24-26

çıkarmaktadırlar. İlk İlke olarak somut bir şeyi kabul etmektedirler. Ülken'e göre bunların görüşü gerçeğe yakın olmakla beraber eksiktir. Çünkü bunlar alemdeki bütün varlık derecelerini en basit unsurlara irca ediyorlar. Canlıları, şuurlu varlıkları, inançları atoma irca etmek, sadece maddeden ibaret görmek Ülken'e göre son derece yanlıştır.[1]

Hilmi Ziya Ülken, ne şüpheciler gibi duyuların aldattığı bahanesiyle bütün varlık alanlarını inkar eder, ne de spiritualistler gibi gerçek varlıkların arkasında bir sır, gayb alemi arar. Ona göre madde en temel gerçek varlıktır. Şüphecilerin iddia ettiği gibi gerçekten gördüğümüz şeyler bir yanılmadan ibaretse o zaman Ülken'e göre birçok şey çıkmaza gireri. Felsefe ve ilim boş bir uğraş olur. Spiritualistlerin görüşü de yanlıştır. Hilmi Ziya'ya göre spiritualistlerin dediği gibi varlıkların arkasında bir sır, bir gayb alemi ararsak bu sefer bu ilk kaynağın bütün varlıkları ortaya çıkarışını ispatlamamız gerekir.[2]

Ülken, varlık düşüncesini Aristoteles'in tabakalı alem görüşünden etkilenerek geliştirmiştir. Bu etkinin sonucu olarak şu görmüş olduğumuz sonsuz varlıklar aleminin tabakalı olduğunu düşünür.[3] Yani ilk temel gerçeklik madde olmakla birlikte maddeyi aşan bir sürü varlıklar vardır. Bunlar; canlılar, şuurlu varlıklar, inanç ve değerler gibi. Ülken, her varlık tabakasını kendi içinde değerlendirir. Varlıklar arasında bir mertebelendirme yapmaz. Yani bütün varlıkları tek bir kaynağa bağlamaz. Bu tip varlıkları mertebelendirme, onları tek bir kaynağa irca etme görüşünün temeli olarak Plotinus'u (203-270) gösterir. Plotinus'un görüşünün gerçek olabilmesi için İlk kaynağın diğer varlıkları nasıl ortaya çıkardığının ispatlanması gerekir.[4]

Her varlık tabakasını kendi içinde ele alan Ülken'e göre bütün bu varlık tabakalarının başlangıcı nedir? O, bu konuda net bir görüş belirtmez. Bu Anaximandros'un "Aperionu" gibi müphem bir durumdur. Maddenin, hayatın, varlık tabakalarının başlangıcını bilmemiz mümkün değildir. Ülken ne hayatı maddeyle, ne de maddeyi hayatla başlatır. Ne de ikisini iki ayrı cevher olarak ele alır. Bu iki gerçeklik bugünkü zıt görünümlerini her ikisinin de içinden çıktıkları müphem bir halden almışlardır. Bu görüş net olmamakla beraber ona göre akla daha yatkındır.[5] Çünkü başka türlü açıklamalar Ülken'e göre daha fazla problem doğurmaktadır. Örneğin materyalist açıklamaya göre madde nasıl oluyor da kendini aşan şeylerin sebebi olabiliyor? Spiritualist açıklamaya göre her türlü varlığın yaratıcısı olarak Tanrı'yı kabul

---

[1] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 72-73
[2] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 113
[3] M. Vural, "H. Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci", Türk Yurdu, sy. 174,s. 23
[4] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 75-76
[5] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 16

edersek, o zaman Tanrı'nın bütün varlıkları tek tek yoktan var edişini açıklamamız gerekir. Bu düşünce de Hilmi Ziya Ülken'in çelişkisidir. Tanrı'nın yaratışını net olmamakla eleştirirken kendi açıklamalarının müphemliğini akla daha yatkın bulmaktadır.

Ülken, varlık tabakaları içinde ortaya çıkan sonlu varlıkların var oluşuna felsefe tabiriyle "kriz'' demektedir. Ancak bu krizin ilk defa ortaya çıkışını, ona göre hiçbir fizik teorisinin açıklaması mümkün değildir. Anaximandros ve Platon'un deyimiyle Aperion'un önünde bir takım engellerin bulunması gerekir. İşte bu müdahalelerden dolayı sonlu varlıklar ortaya çıkmaya başlar. Aperion'un bu şekildeki parçalanışına yaradılış denmektedir. Aksi takdirde sonlu varlıkların ortaya çıkışını başka türlü anlamamız imkansızdır.[1]

Hilmi Ziya Ülken, İlkçağ'daki tartışmalar gibi varlığı gerçek ve görünüş şeklinde dikotomiye ayırmaz. Varlığın bir değişmeyen, hep aynı kalan yönü vardır, buna öz der. Bir de değişen yönü vardır, buna sıfat veya tavır demektedir. Tavırdan kastı varlığın var oluş şeklidir. Çünkü ona göre varlık olmuş bitmiş bir şey değildir. Sürekli oluş halindedir. Bu öz ve tavır birbirlerini tamamlar. Hiç bir varlık yalnız gerçek (öz) ve yalnız görünüş (tavır) ten ibaret değildir. Öz ve tavır varlığın farklı manzaralarıdır. Görünüş veya öz gibi gelen her şey varlığın bir manzaradan ele alınışıdır. Ülken, varlığı bütün manzaralarıyla bir bütün olarak ele alır. Varlık tavır itibariyle sürekli oluş içindedir. Varlığın sürekli oluş içinde olması onun olması gereken yolundaki seyridir. Buna varlığın ideal yönü demektedir. Bu nedenle varlıkta var olan ile olması gereken (ideal) yön birbirinden ayrı düşünülemez. İkisi birbirini tamamlar. Yalnız Hilmi Ziya Ülken, varlıktaki bu ideal yönü fizik olgularda değil de değerler alanında geçerli sayar. Ancak ideal yön değerler alanında bazen sekteye uğrayabilir. Olması istenen şey sakat ve kusurlu olabilir. Buna rağmen insan yine de ideali gerçekleştirme arzusu içindedir. Bundan dolayı ideal, insanı eyleme geçiren kuvvettir. Yani Ülken'e göre insanı insan yapan güçtür.[2]

Varlık, olmuş bitmiş bir şey değil, sürekli oluş halindedir. Ülken bu oluş haline de varlığın tavrı diyordu. Varlık sürekli oluş halinde olunca ona göre, bir varlık olmadan önce başka bir şey, olduktan sonra başka bir şeydir. Yani var olan her şey başkasıyla kaimdir. Örneğin insan, var olmadan önce alemde mevcuttur. Su, toprak,...vs. gibi. Alemle beraber kaimdir. Alem olmadan insan olmaz. Ancak insan olarak ortaya çıktıktan sonrada alemden tamamen farklı bir şeydir. Yani insan alemin kendisi de değildir, alemden tamamen ayrı bir

[1] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 171-172
[2] H.Ziya Ülken, a. g. e., s. 150-158

şey de değildir. İnsan alemin hem aynıdır, hem gayrıdır. Aynilik ve zıtlık, bu iki ilke varlıkta aynı anda hüküm sürer.[1]

I. 1. 4. H.ZiyaÜlken'in, Materyalizm ve Spiritualizmin Tanrı ve Din Düşüncelerini Eleştirisi

Tanrı'nın varlığı veya yokluğu fikriyle ilgilenmek felsefenin en merkezi problemlerinden biridir. Felsefe tarihinde adı geçen hemen hemen hiçbir filozof yoktur ki, Tanrı fikriyle ilgilenmemiş olsun.[2] Tanrı'yı açıkça yok sayan görüşlere genel olarak ateizm diyoruz. Ateistler evrendeki her türlü varlığın ilk sebebi olarak aşkın bir varlığı değil, maddeyi kabul ederler. Böylece ateizm (Tanrı tanımazlık) temelini ontolojik materyalizmden alır.[3] Buna karşılık her şeyin ilk sebebi, yaratıcısı olarak Tanrı'yı kabul eden görüşe de genel olarak teizm diyoruz. Teizmin Tanrısı her şeye kadir, her şeyi bilen ve salt iyi olan aşkın, manevi bir varlıktır. Teizm ise temelini ontolojik olarak spiritualizmden alır.[4]

Materyalist felsefe içerisinde Tanrı fikrinin başlangıcıyla ilgili farklı görüşler ortaya sürülmüştür. Hilmi Ziya Ülken, Tanrı ve din fikrinin oluşumuna materyalist açıklamalar getiren Feuerbach (1804-1872), Max Müller, Frazer (1854-1941) ve Tylor ve Marx'ın (1818-1883) görüşlerini eleştirir. Max Müller'e göre her insanın idrakinde sonlu olan eşya daima sonsuzla, sınırsızla çevrelenmiştir. İnsan sonlu olan eşyanın arkasında, ötesinde daima sonsuzu aramıştır. Sonlu olan eşyayı kişileştirme yoluyla sonsuz bir varlığa ulaşılmıştır. Bu sonsuzluk arayışı sonsuz Tanrı fikrinin ortaya çıkışını sağlamıştır. Ülken'e göre bu tezin müdafası imkansızdır. Çünkü insanların idrakindeki sonsuzlukla dinlerin sonsuzluğu çok farklıdır. İnsanların idrakindeki sonsuzluk net olmayan, bulanık düşüncelerdir. Kişiden kişiye değişen düşüncelerdir. Hatta zamanla bir kişinin bu tip düşüncelerinde değişikliklerin olması söz konusudur. Buna karşılık dinlerdeki sonsuz Tanrı fikri ise kişiye göre değişiklik göstermeyen, sabit düşüncelerdir. Kaldı ki, Hilmi Ziya Ülken'e göre, iptidai toplumlar sonsuzu asla idrak edemezler. Çünkü Marie Guyau (1854-1888) gibi araştırmacılara göre iptidai toplumların kainatı sonludur. İlkel toplumlar henüz sonsuzluk bilincine

---

[1] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 141-142
[2] Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, 8. Bs., İzmir İlh. Fak. Vk. Yay., İzmir, 1999, s. 19
[3] H. Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, s. 155
[4] M. Peterson, W. Hasker, B. Reichanbach, D. Basınger, Akıl ve İnanç, Çev. Rahim Acar, Küre Yay., 1. Bs. İstanbul, 2006, s. 7

ulaşamamışlardır. Bu nedenle Hilmi Ziya'ya göre, Max Müller'in dinin kökeniyle ilgili düşünceleri gerçeği yansıtmamaktadır.[1]

Frazer ve Tylor ise Tanrı fikrinin ve dolayısıyla dinin başlangıcı olarak animizm düşüncesini savunmaktadırlar. Bu düşünceye göre insanlar kendi bedenlerini yöneten bir cevhere (ruh) inanmaya başlamışlardır. İnsanlar, yaratıcı hayal güçlerini kullanarak bu ruh fikrini çevreye, tabiata yaymaya başlamışlardır. Yaratıcı hayal gücü gerçeği idealleştirir, onu olduğundan büyük ve kuvvetli gösterir. Gerçek varlıkların üstünde onlardan daha kuvvetli, daha mükemmel, üstün bir alem oluşturur. Böylece insan birçok şeyi kutsal olarak kabul eder. Buradan politeizm daha sonra da monoteizm ortaya çıkmıştır. Ülken'e göre hayal ve rüya ile dini izah etmek isteyen bu görüş de yanlıştır. Çünkü yaratıcı hayal güçleri kişiden kişiye ve zamana göre değişiklik gösterir. Hayallerin kararsızlığı, müphemliği karşısında üstün alemin sabitliği, mükemmelliği, zamana ve kişiye göre değişmezliği izah edilemez. Bu görüşlerin tam zıddına iptidailerde politeizmin değil tek tanrıcılığın olduğunu gösteren birçok misaller vardır.[2]

Materyalist Feuerbach'a göre din, insanın yarattığı bir eserdir. İnsan kendi kuvvetlerini kendi dışında büyüterek, idealleştirerek onlara tapınmaya başlar. İnsan kendine ait sıfatları Tanrı'ya atfeder. Bu şekilde dinlerin temelini antropomorfizm oluşturmaktadır. Hilmi Ziya Ülken'e göre bu şekildeki bir açıklama İlkçağ'daki dinler için geçerli olabilir. Feuerbach'ın görüşü dinler tarihindeki bir merhalenin tespitidir. Ondan sonraki dinlerde antropomorfizm bulunmamaktadır. Bütün dinlerde insanı, çevreyi, şuuru aşan bir varlık inancı hakimdir. Kutsal varlık her yerde ve her şeyin üstündedir. İnsanın kendi kendini böyle bir kutsal varlık haline getirmesi imkansızdır.[3]

Hilmi Ziya Ülken, Tanrı ve din fikrinin oluşumuyla ilgili materyalist izahlar içinden en fazla Marx'ın görüşlerini eleştirir. Marx dini insanın fantastiği olarak değerlendirir. Marx'a göre, din, iktisadi alt yapının ideolojik ürünüdür. Engels (1820-1895) de dinin, insanların rüya hakkında yaptıkları tefsirden doğduğunu iddia eder. Engels'e göre de dini değişimler sınıf münasebetlerinin sonucudur. Din insanın gündelik hayatındaki dış kuvvetlerin kutsallaşmasıdır.[4]

Marxs ve Engels, hukuk ve ahlak gibi dini de burjuva çıkarlarına hizmet eden, burjuva önyargılarının sonucu olarak görürler. Sonradan ortaya çıkmıştır. İbtidai toplumlarda dine

---

[1] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c. II, s. 250
[2] H. Ziya Ülken, a. g. e., c. s. 250
[3] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.253
[4] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.62-65

rastlamak mümkün değildir. Sınıf çatışması neticesinde burjuva sınıfının çıkarlarını korumak amacıyla ortaya çıkmıştır. Din, toplumu uyutan bir afyondur. Onlara göre bütün bu üst yapı denilen değerler havaya uçurulmalıdır.[1] Yine Engels'in, "Komünist İman Yemini Taslağı"ndaki ifadesine göre bugüne kadar ki var olan bütün dinler tek tek halkların ya da halk gruplarının gelişimlerinin tarihsel aşamasıdır.

Marx, her şeyin temeline maddeyi koymaktadır. Ancak bu iktisadi değeri olan bir maddedir. Buna da iktisadi materyalizm denir. Din de bu iktisadi materyalizmin mahsulüdür. Marx, metafizik konulara pek değinmez. Bu nedenle onda Tanrı ve varlık münasebeti hakkında esaslı bir fikre rastlanmamaktadır. Marx, Tanrı konusunda Feuerbach hayranıdır, iktisadi konularda yoğunlaşır ve hatta onları tanrılaştırır[2].

Hilmi Ziya'ya göre, marxizmin tam tersine din, insanlık kadar eski tarihi olan ve bütün insan cemiyetlerini kuşatan bir inanış, duyuş ve idrak ediştir. Din bir afyon değildir. Çünkü dinde merhamet, va'd ve ümidin rolü olduğu kadar şiddet, ceza ve korkunun da rolü vardır. Dinler, sadece cennet, merhamet gibi şeyleri telkin ederek halkı pasivize etmemiştir. Bütün dinler hukuki ve ahlaki müeyyidelerin görmekte oldukları rolleri ve hizmetleri görmüşlerdir. Bu nedenle, Ülken'e göre, dinlerin insanları hayal ile avuttuğundan, uyuşturduğundan bahsetmek yanlıştır. Aksi takdirde birçok ahlak sistemini afyon olarak görmek gerekir. Dinlerin ısrarla üzerinde durduğu manevi hakikatler sadece dinlerin iddiası da değildir. Bu nokta üzerinde birçok ahlak sistemleri, felsefeler ve düşünürler de durmuşlardır. O zaman onlar da maddi çıkar için insanları avutmuş sayılmalıdır. Din bazen siyaset adamları elinde çıkar aleti olarak kullanıl olabilir. Din adına yapılan adam öldürmeler, zulümler zaman zaman görülmüş olabilir. Fakat bu hal geçicidir. Dünyada hileci ve zalim insanlar bulundukça her ideali, her düşünceyi ellerinde oyuncak olarak kullanacaklardır.[3]

Hilmi Ziya'ya göre, Marx'ın deyimiyle din bir afyon, maddi menfaat olmuş olsaydı, insan dini bir emir uğruna başkaları için kendini feda etmezdi. Bazı materyalistler dini burjuvazinin, dinsizliği proleteryanın sığınağı olarak görürler. Onlara göre her devirde burjuvalar dindar, proleteryalar dinsiz olmuşlardır. O zaman materyalistlere göre ahiret inancının ilk defa ortaya çıktığı vahşilerin de burjuvazi olması gerekirdi. Hristiyanlık, Roma İmparatorluğunun inkıraz devresinde asıl fakirler arasında yayılmıştır.

---

[1] K. Marx, F.Engels, Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri, Çev. Muzaffer Erdost, 6. Bs. Sol Yay., Ankara, 2005, s. 129
[2] K. Marx, F.Engels, a.g.e., s.167
[3] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.69

Ülken, Tarihi materyalistlerin "dinin insanı ruhça fakirleştirdiği" görüşüne şiddetle karşı çıkar. Çünkü dinin kuvvetli olduğu dönemlerde kültür de kuvvetli olmuştur. İnsan cemiyetlerinin yarattığı birçok manevi değerler dinlerin içerisinde doğmuştur. Materyalistler dinle dinin skolastik yorumunu karıştırdığı için dini afyon olarak görmektedirler.[1]

Hilmi Ziya'ya göre, dinler insanlığa vicdan hesaplaşmasını öğretmiş, ona sürünün içinde kişiliğin hür ve muhtar yerini göstermiştir.[2] İyi ki materyalistlerin iddia ettiği gibi biz kutsalları değil de kutsallar bizi idare etmektedir. Aksi takdirde evrensel hakikatlerden, sabit hedeflerden, sarsılmaz ve yıkılmaz değerler aleminden söz etmek imkansızlaşırdı, her şey göreselleşirdi.[3]

Marx ve Engels'in dinin kökeniyle ilgili bütün bu düşünceleri dinler tarihine ait yapılmış esaslı tetkike dayanmamaktadır. Sırf din aleyhine olma önyargısının sonucudur. Bu nedenle ilmi karakterden uzaktır. Din ve toplum arasındaki etkileşime yakından bakıldığında dinin toplum üzerinde etkisinin, toplumun din üzerindeki etkisinden daha fazla olduğu görülür.[4] Yani toplumsal fonksiyonlar, ihtiyaçlar dini anlayıştan ziyade dini anlayış toplumsal hareketleri belirlemektedir.

Çevremize baktığımızda Tarihi materyalizmin, dinin kökeniyle ilgili düşüncelerinin tam tersinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Din yoksul kesimlerde daha etkilidir. Hatta insanın maddi refahının artması profanlaşmayı da beraberinde getirmektedir. Yahudilik ömür boyu karın tokluğuna çalışan Firavun'un köleleri arasında yayılmıştır. İslam'a karşı çıkanlar daha ziyade Mekke'nin zengin ileri gelenleridir.

Tarihi materyalizme göre bütün içtimai neticelerin sebebi teknik gelişmelerdir. Peki o zaman tarih boyunca görülen politeizm, monoteizm gibi çok farklı dini telakkiler acaba hangi teknik değişimin neticesidir. Hangi teknik değişme Arap Yarımadası'nda ve Anadolu'da İslam'ı, Mısır'da Yahudiliği, Yunanda politeizmi doğurmuştur. Hep aynı tekniğin kullanıldığı coğrafyalarda farklı dini inançlar niye ortaya çıkmıştır? Hz. Musa'dan günümüze yaklaşık dört bin yıl, Hz. İsa'dan bu yana iki bin yıl, Hz. Muhammed'den bu yana ise yaklaşık bin beş yüz yıl geçmesine rağmen teknik ilerlemeler hep aynı mı kaldı ki bu dinler müntesipleri üzerindeki etkilerini halen devam ettirmektedir.

---

[1] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.73
[2] H. Ziya Ülken, Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine, Ülken Yay., İstanbul, 2006, s. 286
[3] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, Ülken Yay., İstanbul, 1998, s.108
[4] Niyazi Akyüz, Dini Gruplar, Gündüz Yay.,Ankara, 2007, s.23

Eğer din alt yapının ürünü, insanın insanı istismarının neticesi ise iptidai cemiyetlerin totemizm din anlayışını hangi zengin zümre ortaya çıkarmıştır? Totemizm inancı vasıtasıyla hangi zümre hangi zümreyi sömürmüştür?

Totemizm'i, Budizm'i, Hristiyanlık'ı ve İslam'ı hangi üretim tekniği, hangi üretim araçları ortaya çıkarmıştır. Tarihi materyalizmin bu düşünceleri doğru olsaydı, tekniğin sürekli değişmesiyle beraber dini inanışların da değişmesi gerekirdi. Bin yıl önceki inançların, tekniğin sürekli değişmesine karşılık, halen geçerliliğini koruduğunu gözlemekteyiz. Halbu ki bin yıl önceki teknikle şu anki teknik ve üretim araçları çok farklı. Ama inançlar hep aynı. İnsanlar din değiştirirken acaba teknik değişmeleri mi dikkate alıyorlar? Veya maddi gücünün farklılaşmasına paralel olarak mı din değiştiriyorlar? Tarihi materyalizm, aynı çağdaki, aynı coğrafyadaki, aynı tekniğe sahip insanların farklı din telakkilerini, birçok kültür ve medeniyetin ortaya çıkışını acaba nasıl izah edebilir?

Hilmi Ziya Ülken, materyalist bir düşünceye sahip olduğu dönem içerisinde din konusunda E. Durkheim'in görüşünü benimsmektedir.[1] Ülken, E. Durkheim ve Levy Brühl (1857-1939) gibi kollektif şuur, kollektif ruh düşüncelerine sahiptir. Sosyolojik anlamda spiritualist filozofların etkisindedir. Ülken, felsefi anlamda materyalist olanların ictimai bakımdan spiritualist olabileceğini söylemektedir. Bu açıdan kendisi de dini olgunun toplumsal değerini kabul etmektedir.[2]

Dinin kökeniyle ilgili Frazer (1854-1941) ve Taylor'ın animizm düşüncesi ile Max Müller'in tabiatçılık düşüncesi, Ülken'e göre insanda dini duygunun nasıl başladığını kesin olarak izah edemez.[3] Bu tip izahlar tamamen yanlış olmamakla beraber eksiktir. Buna karşılık Ülken, spiritualist açıklamaları ise kökten reddeder. Spiritualist açıklamaya göre ise Tanrı fikri doğuştandır, fıtridir. Çünkü tarihteki ilk insanla beraber Tanrı fikrini görmemiz mümkündür. Spirtualizme göre Tanrı, aklı ve irade sahibi ruhani bir şahsiyettir. Alemi bizzat yaratmıştır. Dinler, kaynağını insanlardan değil böyle bir Tanrı'dan alır. Her şeyi yaratan, aleme sürekli müdahale eden Tanrı'nın bizzat kendisi insanlara din göndermiştir.[4]

Ülken, materyalist döneminde, A. Comte'un (1798-1857) insan düşüncesinin gelişmesinde ortaya sürdüğü üç hal kanuna benzer bir metotla "Aşkın Varlık" düşüncesinin ortaya çıkışını izah etmektedir. Buna göre insanlık "Aşkın Varlık" inancına üç aşamada ulaşmıştır. Birinci aşamada tıpkı çocuğun nesneler karşısındaki tavrı gibi insan kendisini

---

[1] H. Ziya Ülken, Veraset ve Cemiyet, İstanbul Ünv. Edb. Fk. Yay., İstanbul, 1957, s. 28
[2] H. Ziya Ülken, Yahudi Meselesi, İst. Ünv. Ktbv. Yay., İstanbul, 1994, s. 10-11
[3] H. Ziya Ülken, Sosyoloji, Kenan Mat., İstanbul, 1943, s. 87
[4] N. Toku, Türkiye'de Anti Materyalist Felsefe, s. 82

nesnelerin devamı olarak görmektedir. Kendisindeki bütün ruhi faaliyetleri nesnelere de atfeder. Canlı cansız doğadaki her şeyin içinde dolaşan bir güç olduğuna inanmaya başlar. İnsanlık bu şekilde mistik bir ruh tasavvuruna ulaşır. İnsanlığın bu mistik ruh hali çocuğun animist ruh haline karşılıktır. Kabile toplumlarındaki totemist inançlar buna örnek olarak verilebilir. İkinci aşamada ise insanlık tabi olaylar karşısında eylem ve düşüncelerini bir düzene sokar, onların bir kısmını frenler, onları disiplin altına alır. Frenlenen, disiplin altına alınan bu eylem ve düşünceler insanda zengin bir iç hayat oluşturur. Öyle bir iç hayat ki, bütün görünenlerin, temas edilenlerin üstünde ruhani, aşkın bir alem oluşturur. Ülken buna yetkin değerler alemi der. Yetkin değerler alemi gerçek olmayıp hayal gücüne dayandığı, duyularla bilinmeyip ancak akledilebilir olduğundan sürekli değişen tabiat olaylarına karşılık değişmez şekiller aldığı zaman Allah adını alır. Yani Allah yetkin değerlerin genel adıdır. Yalnız Hilmi Ziya, burada bir çelişkiye düşer. Hayaller bulanıktır, kişiye ve zamana göre değişen şeylerdir. Müphem ve değişen hayallerle, zamana göre değişmeyen, sabit, mükemmel yetkin değerlerin izahı imkansızdır. Halbu ki Ülken daha önce Frazer ve Tylor'ın dinin kökeniyle ilgili düşüncelerini eleştirirken aynı çelişkiye dikkat çekmişti. Üçüncü aşamada ise, Ülken'e göre insanlık doğaya karşı koymak yerine onunla uyum haline geçer. Eğilim ve arzularını doğanın düzeni ve ahengiyle tamamlar. Böylece ne çocukluk devresindeki mistik ruh haline, ne de etkin değerler romantizmine düşer. Doğayla uyumu sağlayarak obje ile suje, alemle kişiliği arasında uygun bir köprü kurar.[1]

Hilmi Ziya Ülken teizm inancını insanlığın ikinci aşaması olarak görmektedir. Ona göre, teizmi benimseyenler insanlığın üçüncü aşamasına geçemeyenlerdir. Bundan dolayı da dinlerin vahiy kaynaklı olduğunu kabul etmez. Vahiy ürünü olarak kendilerini takdim eden dinler eski klan dinlerinin gelişmiş şekillerdir. Hristiyanlık'taki İsa'nın kanı, kutsal ekmek, İsa'nın çarmıha gerilişinden önceki havarilere verdiği son akşam ziyafeti gibi inançlar ile İslamiyet'teki sünnet ve bazı ibadetler iptidai kavimlerin dinlerinden kaynaklanmıştır. Klan dinlerinde bir takım totemler vardır ve bunlara dokunmak yasaktır. Toteme dokunmak, onların kesilip yenilmesi çarpılmaya sebep olur. Ancak yılın belirli günlerinde totem sayılan hayvanlar kesilip bütün klan fertlerine ziyafet verilir. Bu İslam'daki kurban ile Hristiyanlık'taki son akşam yemeği ziyafetinin temelini oluşturur. Bu tip komünyonlar ilahi dinlerdeki bazı inanç ve ibadetlerin esin kaynağı olmuştur. Savaşlarda düşman okunu

[1] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, s. 110-112

şaşırtmak için totem veya mana'ya ait alametlerin taşınması günümüzdeki muska gibi bir takım inançları çağrıştırır.[1]

Dinlerin inanç ve ibadetler açısından birbirine benzemesi, Hilmi Ziya'nın görüşlerinin tam zıddına, tek bir kaynaktan yani vahiyden beslendiğini gösterir. Çünkü bundan binlerce yıl önce farklı coğrafyalardaki dinlerin, coğrafi şartlar ve teknik imkanlar açısından birbirlerinden etkilenmeleri imkansızdır. Gerçi Hz. Peygamber zamanında, önceki dinlerle ilgili az çok bilgiler mevcut idi. Ancak iptidai kavimlerin dinleriyle ilgili bilgilere ulaşılması imkan dahilinde değildi. Kaldı ki Hz. Peygamber ümmi biriydi. Ümmi bir insanın diğer coğrafyalara seyahat ederek dini inançlarla ilgili bilgiler toplaması zor ihtimaldir.

Hilmi Ziya Ülken'e göre ilahi dinlerin inanç sistemleri, içinde yaşadıkları siyasal yapının evrimi neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu dinler site özelliklerine göre kurulmuştur. Hristiyanlık Kudüs, İslam ise Mekke sitesinin dinidir. Sitenin siyasal birliği kendisini dini inançta da gösterir. Dağınık kabilelerden oluşan sitenin ilk kuruluş aşamasında din politeizmdir. Sitede siyasal bütünlüğün sağlanmasıyla din çokta bir tanrıcılık şeklinde kendisini gösterir. Tanrılar birçok olmakla beraber gerçekte bir olan Tanrı'nın çeşitli tecellileridir. Hristiyanlık'ta ki teslis inancı bunun en güzel örneğidir. Sitelerde siyasal bütünlüğün tam olarak sağlandığı safhadaki din anlayışı ise monoteizmdir. Bunun da en güzel örneği Yahudiliktir.[2]

İlahi dinleri klan dinlerinin gelişmiş şekli olarak gören Hilmi Ziya, Allah'ın aleme sürekli müdahalesini, Allah'ın sürekli yaratışı neticesinde alemin var olduğu fikrini reddeder. Ona göre Allah'ı alemin direği sananlar yanılgı içindedirler. Allah'ı yeryüzünden çektiğimiz zaman alemin yine ayakta devam ettiği görülecektir. Ülken, "Allah insanlığın icadıdır" diyerek Tanrı inancını reddeder.[3]

Ülken 1942 yılında yazdığı "Şeytanla Konuşmalar" adlı kitabında çok ağır bir şekilde din eleştirisi yapmaktadır. Allah inancının, insanların icadı olduğunu söyler. Peygamberleri riyakar olarak niteler. Çünkü peygamberler kendi ihtiraslarını insanlığa kabul ettirebilmek için Tanrı adına kutsal metin uydurmuşlardır. Sevinç ve mutluluk gibi şeyler onların yüzünden yeryüzünde yasaklanmıştır. Birçok nimetler, neşe ve saadetler haram hale gelmiştir. Din olmadan da insanlar pekala erdemli yaşayabilirler. Bu nedenle din yeryüzünden tamamen kaldırılmalıdır.[4] Ülken "Yarım Adam" adlı romanında da başkahramanı, Tanrı'ya inanmayan

---

[1] H. Ziya Ülken, Sosyoloji, s. 78-80
[2] H. Ziya Ülken, Sosyoloji, s. 131
[3] H. Ziya Ülken Şeytanla Konuşmalar, 2. Bs., Ülken Yay., İstanbul, 2003, s. 153
[4] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 21-22

biri olarak takdim eder. Romanın başkahramanı hakikatı arayan birisidir. Karşısına iki yol çıkar. Allah'a giden yolu seçer, ama hayattan, yaşamdan, zevkten mahrum kalır. Dindarlarla beraber namaz kılar, ibadet yapar, ama hiçbir tad alamaz. Romanın başkahramanına göre birsürü insan kendilerini çağıran sese anlamadan boyunlarını büküp teslim olurlar. Allah korkusu, din bir toplumu tamamen pasivize etmektedir. Romanın kahramanı bundan dolayı Allah'ı bırakıp tabiatla uyum içinde yaşam sürmeye başlar ve mutlu olur. Allah'ta bulamadığını tabiatta bulur.[1]

Ancak Ülken'in görüşleri yavaş yavaş değişmeye başlamaktadır. İnanmayı, inanç sahibi olmayı insanın ruhi hayatının bir kuvveti olarak görür. Öyle bir kuvvet ki, bilmek ve doğadan faydalanmak onun sayesinde gerçekleşir. Ancak insanda inanma iradesi yoktur. Yani Ülken'e göre, inanmak istediğimiz şeylerin belirlenmesinde hür değiliz. İnandığımız şeyler mizacımız, sosyal çevremiz, ruhi seviyemiz tarafından önceden belirlenmiştir. Bununla beraber inanma bize bir irade kazandırır. Bu iradeyle biz çevre üzerinde etkili olmaya başlarız, doğadan faydalanma imkanı elde ederiz.

Ülken, insanların sahip oldukları dini inancı genel olarak ikiye ayırır: 1-Olgu imanı 2-İdeal iman. Olgu imanı ayırıcı inançtır. Örneğin Yunan dinleri gibi. Bu dinler sadece Yunanlılar'ı korur, onları diğer kavimlerden ayırır. İdeal iman ise birleştiricidir. İslam ve Hümanizm gibi bütün dünya insanlığını hedef alır. Ülken, olgu imanının temelinde materyalist felsefeyi, ideal imanın temelinde ise spiritualist felsefeyi görmektedir.[2]

Hilmi Ziya Ülken'e göre olgu imanı ile ideal imanı hayatın birer gerçeğidir. Toplumsal değeri açısından bunların hem olumlu hem olumsuz bir takım etkileri vardır. Olgu inancı bizi gerçekliğe bağlar. Realist yapar. İçinde yaşadığımız toplum düzeninin kuvvetli olmasını sağlar. Ancak olgu imanı bizi aynı hal üzere kalmaya zorlar. Bizi fatalist yapar, eşyaya üstün körü bağlar. Bu şekilde ilerlemeye imkan yoktur. İdeal inançlar ise bizi yetkin olana götürür. Eşyanın fatalitesinden kurtarmaya yardım eder. Yani körü körüne eşyaya bağlanmaktan kurtarır. Maddenin ötesindeki hakikatlerle tanıştırır. Bize tek gerçekliğin madde olmadığını kavratır. Doğrudan insanı ruhla, vicdanla temasa geçirir. Genel ahlak prensiplerine iletir. İnsana idealizm kazandırır. Buna karşılık gerçekliği ihmal eder, insanı doğaya ve eşyaya aykırı sonuçlara ulaştırır. Hayalciliğe, ütopyaya sevk eder. Hz. Muhammed ideal imanın temsilcisidir. Ebu Cehil ise olgu imanının temsilcisidir. İkisi de hayatın birer hakikatıdır. Hata birisini ele alıp diğerini ihmal etmektedir. Ülken ideal imanı hayatın bir

---

[1] Bkz. H. Ziya Ülken, Yarım Adam, Şirketi Mürettibiye Bsmv. Yay., İstanbul, 1941
[2] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, s. 49

gerçeği olarak görmekle ona bir değer verir. Böylece eski görüşlerinden vazgeçip aşkınlık düşüncesine kapı aralar. Anti-materyalist ve relativist dönemlerinde aşkın varlık olan Tanrıya inanmaya başlar. Ancak Ülken, Tanrıya inanmakla beraber din konusundaki görüşleri değişmez. Dinin ilahi boyutunu kabul etmez. Bunun için hem ideal imanı hem de olgu imanını, ikisini beraber ele almak gerektiğini söyler.[1]

Ülken'in Tanrısı, teizmin Tanrı'sı değildir. Sonsuz sıfatları olan, her şeyi gören, bilen, işiten, bütün alemi yoktan yaratan bir Tanrı değildir. Bunun için de Tanrı insanlara din göndermez. Onun Tanrısı ancak sezgiyle hissedilen, değerler alanının kuşatıcısıdır. Ülken'in Tanrısı insan düşüncesinin nihai ufkudur. İnsan, sonlu olduğu için sonlu varlıklarla yetinmeyip sürekli sonsuza ulaşmak ister. İnsanın sürekli sonsuzu düşünmesi onun kendini aşma çabasıdır. Bu çabanın neticesinde de aşkın varlığa ulaşır.[2]

Ülken, varlık ve bilgi felsefesinden, evrenden ve değerler aleminden yola çıkarak Tanrı'nın varlığına inanmaya başlar. Doğa bize çift kutupluluk olarak görünür. Fizikteki birbirine zıt teorilerin doğada aynı anda geçerli olduğunu görmekteyiz. Örneğin Huyghens'in dalga teorisi ve Max Planck'ın cisimcik teorisi gibi. Doğa kendisini bize belirsiz ve zıt bir şekilde takdim eder. Bu birbirine zıt ve birbirini tamamlayıcı çift kutupluluğu, bütün bunları kuşatan aşkın bir varlıkla kavrayabiliriz.[3]

Evrendeki bu zıt ve tamamlayıcı çift kutupluluğu ilk önce bilgi sahasında sezeriz. Ülken'e göre bilgi, hem objeyi hem de sujeyi içine alan bir olaydır. Obje olmadan sujenin, suje olmadan da objenin tek başına bilgi üretmesi söz konusu olamaz. Obje ve suje birbirlerine muhtaçtırlar. Obje olmayınca suje kendi şuurunun farkına varamaz. Suje olmayınca da tek başına objenin varlığı hiçbir anlam ifade etmez. Bilgiyi oluşturan bu iki nesne; obje ve suje hem birbirine zıt hem de birbirini tamamlayan şeylerdir. Tıpkı doğadaki gibi evrendeki çift kutupluluğu ancak aşkın bir varlıkla aşabiliriz.[4]

İnsan, maddeyi aşan değerlere sahip bir varlıktır. Sanat duygusu, ahlakilik,…gibi. İnsan hiç tanımadığı birileri için kendi canı pahasına da olsa ahlaki eylemlerde bulunur. Bunu aşkınlık duygusu olmadan, maddeyle izah etmemiz imkansızdır. İnsandaki estetik düzen, ahlaki düzen, insani ideale inanmak, sosyal bir düzenin devam etmesi, ancak Tanrı'ya, aşkın bir varlığa inanmakla mümkündür. Bütün bu açıklamalara göre ya tanrılı ve düzenli bir evren

---

[1] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, s. 52-54
[2] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 98
[3] Ahmet Cevizci, ,Felsefe Ansiklopedisi, "Dyade" , Ebabil Yay., Ankara, 2006, c. IV, s. 880
[4] A. Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi, "Aşkın Dyade",c. I, s. 667

vardır, yahut tanrısız kör tesadüfler vardır. Eğer Tanrı yoksa tesadüfün olduğu yerde bütün bilimler temelsiz kalır. Doğadaki determinizm bile Tanrı'nın varlığını gösterir. Çünkü Tanrı yoksa kör tesadüf vardır. Kör tesadüfün olduğu yerde de bir düzenden yani determinizmden bahsedilemez.[1] Görüldüğü gibi Ülken varlık, bilgi ve değerler felsefesindeki açıklamalarında çıkmaza düşmemek için Tanrı inancını temel kabul eder. Ancak Ülken'in Tanrı'sı insan düşüncesinin nihai ufku olarak ortaya çıkan, kesinlikle akılla temellendirilemeyen, sezgisel olarak kavranan bir Tanrı'dır.

Ülken, insanların "Aşkın Varlık"la ilgili tasavvurlarını- tıpkı Gazali gibi- üçe ayırır:

1-Kömürcünün imanı

2-Dogmatik aklın imanı

3-Tenkitçi aklın imanı.

Hilmi Ziya bunların ilk ikisini reddeder. Bunlar bizi "Aşkın Varlık"la ilgili doğru inanca götürmez. Çünkü bu iki iman türü "Aşkın Varlık"ı duyu ve tecrübelerle kavramak ister, akli temele oturtur. Ülken'e göre bunlardan birincisi halk imanıdır, ikincisi ise kelamcıların imanıdır. Halbuki tenkitçi aklın inancı "Aşkın Varlık"ın akli temellerle kavranamayacağını, onun ancak sezgiyle elde edilebileceğini gösterir. Ülken buna virtüel sezgi der. Yani Ülken'e göre Tanrı, birtakım akli delillerle ispatlanan, sıfatlarla tanımlanan bir Tanrı değildir.

Hilmi Ziya, dini de objektif ve subjektif şeklinde iki boyutlu olarak değerlendirir. Dinin subjektif boyutu, müminin kutsallık duygusu, dini heyecanları ve vecdleridir. Objektif boyutu ise, Aşkın Varlık, ideal ve tabiat üstü alemdir. Subjektif boyutu dinin yaşanan anıdır. Objektif boyutu ise dinin yaşanacak anıdır. İşte virtüel sezgi dinin bu iki boyutunu bir lahzada birleştiren sezgidir. Yani zamanı ve zaman üstünü, değişeni ve değişmeyeni aynı anda birleştiren sezgidir. Virtüel sezgi mutlaklık duygusudur. Yaşadığımız anların her birinde değişmeyen, bütün insanlarca kabul edilen müşterek bir ruh duygusuna sahip oluruz. İşte bu virtüel sezgiyle algıladığımız mutlaklık duygusudur. Bu tecrübeyi gündelik hayatımızda da yaşamaktayız. Örneğin bir sanat eseri karşısında, ahlaki bir davranış karşısında mutlaklaşıyoruz. Sanat eserine her baktığımızda ondan haz duyuyoruz, etkileniyoruz. Sanat eseri yaşanmış, olmuş, bitmiş bir halin ifadesi değil her zaman her yerde yaşanabilecek bütün hallerin ifadesi oluyor. Yani biz sanat alanında mutlaklık sahasına doğru yönelmiş oluyoruz. Aşkınlık, mutlaklık; sanat olsun, ahlak olsun bütün bu hallerin her birinde ayrı ayrı

[1] A. Cevizci, Felsefe Ansiklopedisi, "Aşkın Dyade", c. I, s. 668

görünmesine, hissedilmesine karşılık hepsini kuşatan bir aşkınlıktır. Bütün alanların her birinde farklı farklı hissedilmesine karşılık bütün hepsini birden kuşatan genel aşkınlık sezgisine Tanrı demektedir. Bunu konu alan tecrübeye de dini tecrübe demektedir.

Hilmi Ziya ‘ya göre, Tanrı’nın varlığına akılla nüfuz edemeyiz. İlahi sahayı akıl üstü bir saha (irrasyonel teoloji) olarak görmek zorundayız. Çünkü akıl kendi formlarını varlıklara dikte etmeye çalışır. Aklın kendi formlarını varlıklara dikte etme başarısı varlık tabakalarına göre değişir. Maddeden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana, insandan değerler alemine doğru yükseldikçe aklın nüfuz edemediği sahalar belirginleşmeye başlar. Aklın en az işlediği saha ise din sahasıdır. O nedenle Ülken’in Tanrı’sı sıfatlarla ifade edilen, akılla kavranan, her şeyi bilen, gören, işiten, bütün sistemleri yoktan var eden bir Tanrı değildir. Tanrı sistemlerin sistemi değildir, sistemlerin artık işlemediği, hüküm sürmediği bir sahanın varlığından doğan bilgi dışındaki bir hakikat sahasıdır. Orada bilginin hakikatı değil, imanın hakikatı söz konusudur. Yani Ülken’e göre ilahi saha varlığımızın, alemin ve tecrübelerimizin yetmezliğinin neticesidir. Allah, insan düşüncesinin nihai ufkudur. Mutlak ve aşkınlığın bir şifresidir. Bu mutlak ve aşkınlık bütün var oluş derecelerinde kendini gösterir. Maddenin enerjisi, hayatın hamlesi, toplumun ideali, ruhun sevgi ve vecdi ilahi varlığın birer manzarasıdır.[1]

Ülken, spiritualizmin Tanrı’yı sıfatlarla tarif edişini, akılla temellendirmesini şiddetle tenkit eder. İlahi dinler içinde özellikle İslam, Allah’ı sıfatlarla tanıtır. Çünkü onun zatına şekil vermek imkansız olduğuna göre, onu ancak sıfatlarla tanıyabiliriz.[2] Ülken’e göre kelamcıların Allah’ı bu sıfatlarla tanımlamaları çelişkilerle doludur. Kelamcılar gibi Allah’a vacib’ul-vücud dersek bu sefer onun fiillerinin de zorunlu olması gerekir. Fiilleri zorunlu olunca sonsuz hürriyetiyle çelişir. Mutlak adaleti sonsuz rahmetiyle çelişir, kemallerinin çokluğu özünün basitliğiyle çelişir. Bu yüzden Ülken’e göre Allah bilinemez, varlığı da akılla ispatlanamaz. Allah fikri, insan düşüncesinin nihai ufku olarak sezgisel olarak ortaya çıkar.[3] Ülken, bu konuda Kant’ın (1727-1801) fenomen ve numen ayrımını mantıklı bulur. Kelamcılarla bazı filozoflar, bu ayrımı yapmayıp varlıkla düşünceyi bir sayarak buhrana düşmüşlerdir. Bu buhran Tanrı’nın varlığıyla ilgili yapılan ontolojik kanıtlardır. Zihin kurallarından hareketle varlığın ispatını yapmak Ülken’e göre bir mantık oyunudur. Bu hiçbir zaman bir ispat şekli olamaz. Tanrı ispatlanmaz, Tanrı’ya ancak inanılır.[4]

---

[1] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c.II, s. 229-234
[2] Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Damla Ofset A.Ş. Yay., Konya, 2005, s. 18
[3] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c.II, s. 238
[4] H. Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, Ülken yay., İstanbul, 2001,s. 33

Ülken, Aşkın varlığı şu şekilde temellendirir: "İnanıyorum" hükmü "düşünüyorum" hükmü gibi içkin değil, aşkın bir hükümdür. "İnanıyorum" demek "bilgiye doymuyorum, onu aşıyorum" demektir. İnanmak duyu verileriyle yetinmemektir. İnanmakla düşünmek iki ayrı alandır.[1] İnsan bildiği, öğrendiği şeylerle yetinmez. Onun da ötesinde bir şeylere ulaşmak ister. Duyu verileriyle elde ettiğimiz bilgilerin ötesine ise ancak akıl ve bilgiyle değil imanla geçeriz. İman konusu olan bu aşkın alanı da sezgi ile kavrarız.

Hilmi Ziya Ülken'in, Tanrı'ya inanmakla beraber din konusundaki fikirleri değişmez. Ona göre bir müminin dini, gönlünde hissettiği Tanrı sezgisinden ibaret olmalıdır.[2] Gönüllerde ancak sezgiyle hissedilen bir Tanrı, insanlara bir takım şekil ve ibadetlerden ibaret bir din göndermez. Böyle bir Tanrı'nın insanlarla vahiy aracılığıyla konuşması mümkün değildir. Vahy ürünü olarak ortaya çıkan dinler önceki kültürlerin birer neticesidir. Hz. Muhammed'in ailesinin Mekke yönetiminde oluşu, Ülken'e göre, İslam'ın daha önce hazırlanmış olduğunu gösterir. Kur'an daki bir çok ayetler, özellikle de kıssalar önceki kitaplardan, mitolojilerden devşirme şeylerdir.[3] Ülken, Vahy'i kabul etmeyince doğal olarak ahiret inancını da inkar eder. Ona göre ahiret inancı hiçbir esasa dayanmayan, dini kaidelerin uygulanışını zorunlu hale getirmek için otaya atılan faraziye şeylerdir. Bunlar ona göre boş masallardır.[4] Ölümle beden çürüyüp gidecektir. Çürümenin ötesinde bir şey yoktur. Bu nedenle ölüm korkusu, cehennem korkusu boş şeylerdir. Yalnız Ülken bu konuda kendisine şarkiyatçıları kaynak edinmiştir. Bunu kitaplarında belirtir.[5] Olayların tek taraflı olarak ele alınmasına şiddetle karşı çıkan Ülken, bu konuda kendisi tek taraflı davranmıştır. Çünkü şarkiyatçıların yaklaşımı bellidir. Bu konularla ilgili hiçbir ilahiyatçının çalışmasını referans kabul etmez. Ülken dinlerin ahiret inancı yerine "insanlığı" teklif eder. Öte alem için bir şeyler yapacağımıza insanlık için bir şeyler yapalım, der. Yani insan, görülmeyen, duyulmayan bir alemden gelen emirler için değil, bütün dünya insanlarını hedef alacak ahlaki eylemlerde bulunmalıdır.[6]

---

[1] A. Cevizci, , Felsefe Ansiklopedisi, "Aşkın Dyade",c. I, S. 669
[2] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 265
[3] H. Ziya Ülken, Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine, s. 228-230
[4] H. Ziya Ülken, Siyasi Partiler ve Sosyalizm, Anıl Yay., İstanbul, 1958, s. 13
[5] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s. 202
[6] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, s. 113

I. 1. 5. H. Ziya Ülken'in, Materyalizm ve Spiritualizmin Ruh Düşüncelerini Eleştirisi

Madde, hayat ve ruha dair görüşlerin farklılığını düşünce tarihi boyunca görmemiz mümkündür. Ruh ile maddeyi bir sayan, kainattaki varlıkların çokluğunu bire indirgeyen görüşe monizm, madde ve ruhu birbirine indirgenemeyen iki ayrı ilke kabul edip bunu şiddetle savunan doktrine ise dualizm denir. Hayatı ve hayata dair her şeyi sadece maddeye indirgeyen, maddeyi ilk hakikat olarak kabul edip bilimin temeli sayan sisteme genel anlamda materyalizm, bütün bunlara karşılık kainatın ruhi bir temele dayandığını ileri süren görüşlere umumi olarak spiritüalizm denir. Çağımızda idealizmle aynı manada kullanılan spritüalizm varlığın bedenden bağımsız ruhi bir yapı olduğu inancına dayanan metafizik bir görüşü dile getirmektedir.[1]

Engels, "Ruhlar Aleminde Doğabilim" adlı makalesinde, Alfred Russel Wallace'nin (1823-1913) ruhu ispat için sergilemiş olduğu birtakım çalışmalarından bahseder. Alfred Russel Wallace iki kişinin çekildiği fotoğrafta arkada beyaz tül elbise içinde üçüncü bir şahsın çıktığını, bunun ruh olduğunu söyler. Yine buna benzer bugün parapsikolojisi diye adlandırdığımız çalışmalar şeklindeki birtakım bulgulardan örnekler verir. Engels, bunların medyumculuktan başka bir şey olmadığını söyler.[2] Ancak kendisi spiritüalizmin yanlışlığına ve ruhun olmadığına dair geniş mülahazalarda bulunmaz.

Materyalizm, Descartes'in fizik alanındaki mekanizm anlayışını ruh ve şuur alanında uygulamıştır. Yani materyalizme göre şuur, başlı başına bir şey değil, beynin imal ettiği gölge olaydır. Beyinle ilgili çalışmalarıyla tanınan materyalist Broca (1824-1880), Bastian (1821-1905), Wernicke (1848-1905) belirli beyin merkezleriyle bazı ruhi fonksiyonlar arasında kesin münasebet olduğunu iddia ederler. Her ruhi yetiye karşılık beyinde bir merkezin varlığını kabul ederler.[3]

Hilmi Ziya'ya göre, materyalizm ruhi olayları kendi tarzında açıklamak için "duygululuk" kavramından hareket etmektedir. Duygululuk bitkilerden başlayarak insana kadar derece derece gelişmiş olsa gerektir. Duygululuğun en üst derecesinde sinir sistemi denilen bir fonksiyon vardır. Bu mekanizmanın en iptidai derecesi refleks, en üstün derecesi ise zeka ve iradedir. Reflekste uyarımla cevap arasındaki fasıla en azdır. Sanki sinir sisteminin bir anlık etkinliğidir. Zeka ve irade de uyarım ile cevap arasındaki aralık en ziyade artmış ve

---

[1] H.Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, s180-185
[2] F. Engels, Doğanın Diyalektiği, Çev. Arif Gelen,8.Bs., Sol Yay., Ankara, 2006, s.62-72
[3] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.118

içe ait bir etkinlik meydana gelmiştir. Bu suretle refleks fiillerinden derece derece şuur fiillerine ve yüksek yetilere çıkmak mümkündür. Materyalizm, şartlı refleksle ruhi olayları, çağrışım ve hatıraları açıklayacağına inandığı için refleksoloji tecrübesine büyük önem verir. Oysa Ülken'e göre, Pavlov'un (1849-1936) iddia ettiği gibi şartlı refleksler yoluyla insanın bütün ruhi hayatını izah mümkün değildir. Kellog ailesi, insan yavrusu ile maymun yavrusunu beraber büyüterek maymun yavrusunda şartlı refleksin hayat boyu devam ettiğini, insan yavrusunun birkaç aylıktan sonra bu tecrübeleri açarak karışık reaksiyonlar gösterdiğini ortaya koymuşlardır.[1] Kaldı ki hayvanlarda bile uyarıcının ortadan kalkması ile tepki de söner. Bu durum insan için hele hiç söz konusu değildir.

Hilmi Ziya, ruhu inkar edip her şeyi maddeye irca edenlere eleştirisini şu şekilde dile getirir: "Niçin hayvan toplumlarının bünyesinde hiçbir hareket ve gelişme uyandıramıyorsunuz? Hayatın doğuşuna dair laboratuarlardan kanaatinize uygun olumlu sonuçları niçin elde edemiyorsunuz? Eğer hayat ve ruhi faaliyet maddeden çıkmışsa ya maddenin aynıdır ki, o zaman niçin ondan başka özellikleri mevcuttur? Eğer maddenin zıddıdır ve sonradan meydana gelmiştir, denilirse; o zaman madde nasıl oluyor da kendinden mahiyetçe çok farklı olan zıddını doğurabiliyor? Ya da maddeden önce potansiyel olarak vardı, denilirse; o zaman maddede görülmeyen, tespit olunamayan esrarlı prensipler aramaya koyulmak gerekir". Bu tutum ise maddeciliğin şiddetle tenkit ettiği metafizik bir durumdur .[2]

Hayal olgusu bile insanın maddeyi aşan bir varlık olduğunun göstergesidir. Hayalin olması için maddeyi aşan bir takım şartlara ihtiyaç vardır. İnsanda hayvandaki gibi maddeye bağlı davranış söz konusu ise hayali, maddeyi aşan inanç olay ve olgularını nasıl izah edebiliriz. Aksi takdirde hayvanların da hayal kurmaları gerekirdi.

Bedenin parçalarının devamlılığı kişiliğin devamlılığı için yeterli değildir. Bedenimiz şimdiki var oluşumuzun önemli kısımlarından biri olsa da bizimle aynı şey değildir. Biz zorunlu varlık olan ruh ve o ruhun fonksiyonunu gerçekleştirebileceği şartlı varlık olan beden olmak üzere iki parçadan müteşekkiliz.[3] Benlikten bahsedebilmek için ruh ve madde ikisi de şarttır. Bütün ruhi olayları maddeye irca edersek ruhi bozuklukların tedavisinde tek çıkar yol olarak maddi yöntemlerin uygulanması zorunlu olur. Çoğunlukla kullanılan telkin ve ikna metodu ruhiyatın maddi sebeplerin üzerinde olduğunu göstermektedir. Telkin ve şuuraltı olayları materyalist açıklamanın bu alandaki yetmezliğini göstermektedir.

---

[1] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.50
[2] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s.57
[3] Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basınger; Akıl ve İnanç, s.280

Spiritualist felsefenin temelini ruh düşüncesi oluşturur. Çünkü spiritualizm felsefi terminoloji olarak ruhun asıl, maddenin ise tali olduğunu ifade etmek için kullanılır. Bu düşünceye göre varlığın illeti ruhtur.[1] Bu nedenle ruh düşüncesi varlık felsefesinin en önemli konularından bir tanesidir. Tıpkı Tanrı konusu gibi ruh konusu da felsefe tarihindeki hemen hemen bütün filozofları meşgul etmiştir. Tanrı ve ruh zaten birbirini tamamlayan kavramlardır. Ruhun varlığını kabul, genellikle, insanı Tanrı'nın varlığını da kabule götürür. Tam tersi olarak ruh diye bir şeyi kabul etmeyen de, genellikle, Tanrıyı kabul etmez. Bu nedenle varlık doktrininde ruh ve Tanrıyı kabul etmeyenlere materyalist, kabul edenlere ise spiritualist denilmiştir.[2]

Ruh, Yunanca'da "psykhe" sözcüğüyle nefes, soluk, üfleme, soluma anlamlarında kullanılmıştır. İlkçağ Yunan felsefesinde tüm yaşamın temel ilkesi olarak ruh, bilincin merkezi olarak da zihin sözcükleri kullanılmıştır. Bu iki kavramla bağlantılı olarak can, bedene can veren yaşama gücü, yaşam ya da canlılık ilkesi, yaşam soluğu anlamlarında da kullanılmıştır.[3] Ruhu çeşitli şekillerde ifade edebilmekle birlikte çokluk, çeşitlilik sergileyen fenomenlerin ya da nesnelerin karşısındaki birlik ve özdeşlik, bölünemeyen töz diye de ifade edebiliriz.[4] Felsefe tarihinde nebati, hayvani ve insani ruh diye değişik çeşitlerde izah edilmiştir. Künhünü idrak etmek pek mümkün olmayan, varlık felsefesinin en kapalı kavramlarından bir tanesidir. Genel olarak Allah tarafından üfürüldüğüne inanılır.[5]

Biz burada Hilmi Ziya'nın ruhla ilgili düşüncelerini ele almaya çalışacağız. Ona göre ruh nasıl ortaya çıkmıştır? Gerçekten spiritualizmin iddia ettiği gibi insana Tanrı tarafından mı verilmiştir? Sonsuz mudur, yoksa bedenle beraber yok olup gidecek midir? sorularına cevap arayacağız.

Ülken'e göre ruh, spiritualizmin iddia ettiği gibi, doğuştan gelen miras, Allah tarafından üfürülmüş bir ilahi vergi değildir. Ne dualistlerin iddia ettiği gibi maddeden apayrı bir cevherdir ne de objektif spiritualizmin iddia ettiği gibi sır ve hayal gibi manevi bir güçtür. Bu alemin dışına taht kurmuş veya maddenin içine gizlenmiş ayrı bir alem yoktur. Ruh tıpkı enerji gibi varlığımızın faaliyetidir. Dikkatimiz, cehtimiz, tutkumuz, aşkımız,…bütün bunlar ruh dediğimiz şeyi oluşturmaktadır.[6]

---

[1] N. Toku, Türkiye'de Anti Materyalist Felsefe, s. 17-18
[2] M. Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi, s. 15
[3] S. Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, A. Güçlü, E. Uzun, Felsefe Sözlüğü, s. 1186
[4] A. Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 587
[5] Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 2. Bs., Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 298
[6] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s. 98

Ruh bir anda olmuş, bitmiş, doğumunda insana hazır olarak verilmiş bir yeti değildir. Bebek olarak dünyaya gelen insanın bir süreç dahilinde tabii çevresi ve topluma karşı bilinç ve kişilik kazanmasıdır. Bu nedenle ruh bir oluş, bir süreç, bir dinamizm olayıdır.[1] Ruh örsle çekiç arasından çıkan kıvılcıma benzer. Uzviyetle toplum çatışması neticesinde bilinçlenme ve kişilik kazanma olayıdır. Hilmi Ziya Ülken'e göre uzviyet, kişisel iştahalar, hırslar ve arzulardır. Uzviyet bunların tatmin edilmesini ister. Toplumun ise kendine has bir düzeni vardır. Uzviyetin bazı isteklerini geliştirir, onlara karışmayıp müsaade ederken bazılarını ise kesin olarak yasaklar. Bu nedenle bazen uzviyet ile toplum arasında çatışma yaşanır. İşte bu çatışmadan bilinç ortaya çıkar. Çekiçle örs arasındaki kıvılcım gibi bu iki zıt alemin birbiriyle münasebetinden ortaya çıkan gerçekliğe ruhi faaliyet denir. Toplumla uzviyet çatışmasından ortaya çıkan ilk eser heyecan ve duygululuktur. Birey toplum baskısına rağmen bir şeyler yapmanın heyecanını yaşar. Ortaya çıkan ikinci eser ise hayal gücüdür. Toplum tarafından engellenen, bireyce gerçekleştirilmeyen eğilimler bireyde hayal hazinesini meydana getirir. Bu çatışmadan üçüncü olarak da irade elde edilir. Birey toplumun baskısı karşısında bazı arzularına dizgin vurur, baskıya rağmen bazılarını ise eyleme döker. Arzuları arasında bir tercih yapar. Bu seçme işine irade denir. Bu karşılıklı çatışmanın son eseri olarak da ruhun kemali olan kişilik elde edilir. Hem uzviyetin hem de toplumun bütün baskı ve zorlamalarına karşı nelerin yapılıp nelerin terk edilmesi hususunda bir değerlendirmede bulunur ve tasavvurlarını eylemle birleştirir.[2] İnsani ruhun oluşumu, gelişimi uzviyetle toplumun bu şekildeki karşılıklı etkileşimiyle gerçekleşir.

Hilmi Ziya uzviyetle toplumun karşılıklı etkileşimi neticesinde ortaya çıkan bilinci, organik bilinç, sosyal bilinç, kişilik bilinci şeklinde üçe ayırır. Organik bilince pre-sosyal bilinç, kişilik bilincine de hiper-sosyal bilinç der. Pre-sosyal bilinç ihtiyaçlar, arzular, iştahalar ve doyumlardır. Açlık, susuzluk gibi organik bilinç hedefine varınca tatmin olur, sükun bulur. Organik bilinçten sonra sosyal bilinç gelişmeye başlar. Sosyal bilinç eylemleri değerlendirme aşamasıdır. Bu bilinç eylemlerin meşruluğuna, faydalılığına, iyi-kötü oluşuna özen gösterir. Sosyal bilinçten sonra da tutku, zeka ve iradenin senteziyle kişilik bilinci oluşur. Kişilik bilinci ruhun kemale ermesidir. Ülken, sınıflamış olduğu bu bilinçlerin ortaya çıkışını da içe katlanma yöntemiyle izah eder. Sosyal baskı ve organik ilcalar içinde dünyaya gelen insan bu çatışma neticesinde içe katlanma sürecini yaşar. Yani insan tamamen kendine yönelir, kendi

---

[1] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s. 288
[2] H. Ziya Ülken, a. g. e, s. 103-105

iç dünyasına dalar, kendisinin farkına varır, istekler arasında bir değerlendirme ve sıralama yapar ve böylece bilinçlenme içerisinde bulunur.[1]

Görüldüğü gibi Hilmi Ziya ruhun ortaya çıkışıyla ilgili naturalist bir tavır takınır, spiritualist açıklamaları kökten reddeder. Ruh konusunda Bergson (1859-1941) ve E. Husserl'in (1859-1938) bilinç hakkındaki görüşlerini benimser. Bu filozoflara göre bilinç bir süreç, bir oluştur.[2]

Ülken, ruh-beden şeklindeki bir ayrımı kesinlikle doğru bulmaz. Ruhla bedeni birbirinden ayırıp birini asıl, diğerini gölge olay kabul edersek materyalizm ve spiritualizmin yanlışına düşeriz. Ruhun bedene etkisi, bedenin ruha etkisi şeklinde açıklanması çok güç sorunlarla karşı karşıya kalırız. İnsan ruh-beden bütünlüğüdür. Ruh ve beden bir bütün olan insanın farklı manzaralarıdır. Bu ikisi hem birbirine zıt hem de birbirini tamamlayan şeylerdir.[3] Tıpkı bilgi felsefesindeki obje-suje bütünlüğü gibi.

Doğal olarak Ülken spiritualizmin ebedi ruh fikrini de kabul etmez. İnsanla beraber ortaya çıkan ruh, insanın ölümüyle de yok olacaktır. Ruhun sonsuzluğu değil ruhta sonsuzluk düşüncesini dile getirir. Bundan kastı da düşüncenin sonsuzluğu, değerler aleminin sonsuzluğudur.[4] İnsandaki sonsuzluk düşüncesi ise tutkular sayesinde ortaya çıkar. İnsanda çocukluk döneminden itibaren müzik, şiir, spor, liderlik gibi bir takım eğilimler başlar. İleriki yaşlarda bu eğilimlerden biri veya birkaçı baskın olur ve sanat, bilim, keşif, icat gibi tutkuya dönüşür. Bunlar tutkuların yaratıcı faaliyetleri neticesinde olan şeylerdir. Tutkular diğer basit arzulardan farklıdır, belli bir hedefe vardıktan sonra sona ermezler, süreklilik arzederler. Bundan dolayı insanda sonsuzluk bilincini doğururlar. Ülken'nin ruhta sonsuzluktan kastettiği budur.[5]

Birçok konuda orta bir yol izleyen Hilmi Ziya Ülken, madde (beden)-ruh (insan gerçeği) konusunda da orta bir tutum takınır. Ne materyalistler gibi maddeyi alıp ruhu inkar eder, ne de spiritualistler gibi ruhu tek başına ele alır. Maddeye değer veren ruhun ona olan aşkıdır, onu istemesidir. Ruha kuvvet veren de onun maddeye tutunmasıdır. Maddeden ayrılan ruh kendi içine katlanarak ölmeye mahkumdur. Ruhla madde bir bütündür.[6]

---

[1] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s. 256-257
[2] N. Bozkurt, 20.Yüzyıl Düşünce Akımları, Morpa Kültür yay., 2. Bs., İstanbul, 2004, s. 37-45
[3] H. Ziya Ülken, Bilim Felsefesi, 3. Bs., Ülken Yay., İstanbul, 2001, s. 96
[4] H. Ziya Ülken, Bilim Felsefesi, s. 288
[5] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, 260
[6] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.59

I. 2. Materyalizmin Evren Açıklaması ve H. Ziya Ülken'in Eleştirisi

Burada materyalizmin, tabiatın menşei, madde, mekanizm, determinizm ve evrim açıklamasına H. Ziya Ülken'in eleştirilerini vermeye çalışacağız. Yalnız Ülken, materyalizmin evren eleştirisini Diyalektik materyalistlerin görüşleri üzerinden gerçekleştirir.

I. 2. 1. Tabiat

Tabiat veya diğer adıyla doğa, düşünce tarihinin en çetrefilli terimlerinden biri olarak felsefede en genel anlamıyla maddi dünyanın bütününe, insan bilincinde bağımsız olarak var olan, sürekli bir değişim içinde bulunan, bizi çepeçevre kuşatan evrene karşılık gelmektedir.[1] Bu bölümde bizi çepeçevre kuşatan bu evrenin işleyişini, materyalist filozofların buna getirdikleri açıklamaları ve Hilmi Ziya Ülken'n eleştirilerini vermeye çalışacağız. Tabiatın menşei, madde ve tabiat kanunları, materyalizmin insanın ortaya çıkışıyla ilgili dile getirdiği evrim konularını ele alacağız.

I. 2. 2. Tabiatın Menşei

Materyalizme göre madde, temel gerçek kabul edildiği için tabiatın menşeini yaratılmayan bu ilk gerçek oluşturur. Tabiattaki her şey maddeden ibarettir. Bu nedenle de tabiatın işleyişi madde kanunlarına bağlıdır.

Engels ve Paul Laberenne gibi materyalist düşünürler, Kant ve Laplace'ın (1749-1827) alemin menşei hakkındaki görüşlerini kendi lehlerine delil olarak kabul ederler. Laplace "Alem Sistemi" adlı kitabında bütün değişmeleri ihtimaliyet metodu ile değişmez kanunlara bağlamanın mümkün olduğunu söyleyerek[2] alemin menşei hakkında yaratmayı ortadan kaldırır. Laplace'ın görüşleri birçok düşünür tarafından yaradılış fikrine temel kabul edildiği halde Engels gibi tarihi materyalistlerin kendi lehlerine delil olarak kabul edişlerini Hilmi Ziya, faraziye olarak değerlendirir.

Engels "Doğanın Diyalektiği" adlı kitabının ısı, elektrik, hareketin ölçüsü gibi birçok bölümünde o zamana kadarki bilimsel gelişmelerden uzun uzun bahseder ve materyalizm adına yorumlar çıkarır. Engels'e göre, Robert Mayer'in (1879-1985) mekanik kuvvet, ısı, ışın, elektrik gibi doğadaki bütün sayısız etkin nedenlerin, tek ve aynı enerjinin varoluş tarzı tanıtlaması; Schwann ve Schleiden tarafından bütün organizmaların oluştuğu ve geliştiği birim olark organik hücrenin keşfi; ve bütün çok hücreli organizmaların -bitki, insan, hayvan

---

[1] S. Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, A. Güçlü, E. Uzun, Felsefe Sözlüğü, s. 404
[2] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.43

dahil- çeşitliliğinin Darwin'in (1809-1882) evrim teorisiyle tanıtlanması materyalist doğa sisteminin kanıtıdır.[1]

Lenin de (1870-1924), "Materyalizm ve Ampiryokritisizm" adlı kitabında idealizme hücum için alemin insandan önce var olduğuna dair delillere başvurur. Doğa bilimleri, yeryüzünün, insan ve diğer canlılardan önce var olduğunu kesin olarak doğrular. "Organik madde çok sonradan gelen bir olgudur, uzun bir evrimin ürünüdür. Buna göre madde ilktir; düşünce, bilinç, duyarlık çok yüksek bir evrimin ürünüdür. İşte doğa bilimlerinin içgüdüsel olarak kabul ettikleri materyalist bilgi teorisi budur".[2] Lenin, bu cümlelerinde izah ettiği gibi alemin insandan önceki varlığından hareket ederek insanın yaradılışını reddeder. Fakat Hilmi Ziya'ya göre, bu deliler hiçbir zaman tarihi materyalizm lehine kullanılamazlar.[3] Çünkü insanla diğer varlıkların ortaya çıkışı arasında zaman farkının oluşu insanın onlardan çıktığı anlamına gelmez. Yaratıcı güç, önce insanın yaşayacağı kainatı yaratmış olabilir. Lenin'in ortaya sürdüğü delilleri materyalizmin tam tersine üç ilahi din kendi leyhine kullanır. Tevrat'ta dünyanın yaratılışı kısmında birinci ayette "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı." denilmektedir. Yirmi dördüncü ve yirmi beşinci ayetlerde hayvanların yaratıldığından bahsedilir ve en son olarak da yirmi altıncı ve yirmi yedinci ayetlerde insanın yaratıldığı zikredilir. Yirmi sekizinci ayette ise insanın yeryüzüne inişinden bahsedilir.[4] Kur'anda da yaratılışla ilgili Kehf Suresi elli birinci, Lokman Suresi onuncu, Teğabün Suresi üçüncü ayetlerde önce kainatın yaratılışı, arkasından diğer canlıların yaratılışı zikredilir. Sıralamada insan en son söylenir.[5] Mantıklı olanı da budur zaten. Önce kainat yaratılacak ki insan orada yaşayabilsin. Halbuki yukarıda söylediğimiz gibi her üç ilahi din de aynı savı kullanırlar ve Lenin'in tam zıddı bir sonuç ortaya koyarlar. Hilmi Ziyan'ın dediği gibi hakikaten materyalistlerin kanıt diye ortaya koydukları şeyler faraziyeden öte şeyler değildir.

İnsanın varlık olarak yeryüzünde en son ortaya çıkması ve bundan dolayı da bütün tabiatın bir güç tarafından yaratılmayıp kendi kendine var olduğu düşüncesi, Hilmi Ziya'ya göre ilk olarak Darwin tarafından savunulmuştur. Materyalizm bunu Darwin'den almıştır. Ama Darwin'in bu düşüncesi de, ilk kez Tanrı'nın varlığını ispat etmek için nevilerin seçkinleşmesini ve yetkine doğru gidişini delil diye kullanan Rahip Lyel tarafından ileri sürülmüştür. Darwin, bu ilk fikirlerden ayrılarak onu sırf naturalizm lehine kullanmıştır. Ülken'e göre tarihi materyalizmin ileri sürdüğü, bilimsel gerçekler diye dört elle sarıldığı

---

[1] F. Engels, Doğanın Diyalektiği, s.213-221
[2] Y.İ. Lenin, Materyalizm ve Ampiryo Kritisizm, Çev. Sevim Belli, 3.Bs. Sol Yay., Ankara, 1993, s. 72
[3] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.45
[4] Tevrat, Dünyanın Yaratılışı, 1-24
[5] Kur'an-ı Kerim, Kehf,18/51, Lokman, 31/10, Teğabün, 64/3

düşünceleri tam bir budama felsefesidir. Kant'tan, Hegel'den ve hatta Darwin'den budayıp aldıkları bütün düşünceleri onların tam tersine istikamette sonuç çıkaracak niteliktedir.[1]

I. 2. 3. Madde

Daha önce de belirttiğimiz gibi materyalizme göre madde; yaratılmayan, kendiliğinden var olan ilk temel gerçek idi. Bu bölümde materyalizmin madde anlayışını, Engels'in görüşleri çerçevesinde ele alacağız.

Engels'e göre, madde çekim ve itimin birliğidir. Çekim ve itim hareketin basit biçimleridir. Ancak bu hareketin sürekliliği için çekim ve itimin tam dengede olması gerekir. Aksi halde bir taraf ağır basınca hareket de son bulur. Evrendeki bütün çekim ve itimlerin dengeli oluşu hareketin yok edilmezliği ve yaratılmazlığı yasası için gereklidir. Materyalizm, maddeyi ilk varlık olarak kabul edip tabiattaki diğer varlıkların hepsini ona irca eder. Bu irca için gerekli olan oluş ve hareketi de maddenin içinde kendiliğinden var olan itim ve çekime bağlarlar. Çünkü aksi halde yaratmayı kabul etmeleri gerekir. Maddedeki bu yaratıcı güç sayesinde tabiatta sürekli bir oluş, akış, değişim söz konusudur.[2] Bundan dolayı Hilmi Ziya materyalizmi, maddeye atfedilen birtakım nitelikleri ve vasıfları bütün varlık derecelerine acele yaymadan ibaret yanlış bir metafizik denemesi olarak değerlendirir. Bu şekliyle materyalizm acemi bir naturalist metafizik olarak görünmektedir.[3] Aynı şekilde materyalizm; kişiliğe, ruha, değerler alemine, hayata dair bütün vasıfların maddeden çıktığını iddia etmekle onların maddede gizli bir kuvvet halinde bulunduğunu kabul etmektedir. Bu ise Hilmi Ziya'ya göre metafizik bir izahtır. Materyalizmin çelişkisi burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü materyalizmin en fazla ürktüğü kavram "metafizik" kavramıdır. [4] Yalnız Hilmi Ziya'nın bu eleştirisini ondan önce, "Spiritualizmin Varlık Anlayışı" bölümünde ifade ettiğimiz gibi, Filibeli Ahmet Hilmi dile getirmiştir.

Materyalist düşünce, tarihin her devresinde taraftar bulmakla beraber, varlıklar aleminin mahiyeti ve ona hakim olan ana prensibin izahını basit bir maddeye indirgemek gibi manevi bir tatmin imkanından yoksun bulunuşu sebebiyle hemen her devirde şiddetli tenkide uğramıştır. [5]

---

[1] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.46
[2] F. Engels, Doğanın Diyalektiği, s.84
[3] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.94
[4] H. Ziya Ülken, a.g.e.,s.21
[5] H. Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, s. 185

I. 2. 4. Mekanizm

Mekanizm düşüncesi, insanı ve alemi makineye benzetmekten doğmuştur. Fiziki, kimyasal, biyolojik, ruhsal, sosyal, manevi olayların hepsini mekanik kanunlarla açıklayan, hareketlerin değişiminin her çeşit olayın izahı için kafi olduğunu iddia eden felsefi düşüncedir. [1] Mekanizm, son tahlilde maddecilikle birleşen bir anlayıştır. Canlı varlıklar her ne olurlarsa olsunlar kesinlikle fiziko-kimyasal yasalara tabidirler.[2]

Hilmi Ziya'ya göre 17. yüzyıl materyalistleri, Descartes'ın mekanizm anlayışını insanla ilgili olaylar içinde geçerli saymışlardır. Örneğin materyalist olan La Mettrie, insanı bir makine adam olarak görür.[3] Hekim oluşunun da etkisiyle organik hayat ile ruhi hayatı birbirine paralel olarak inceler, birincisindeki değişikliklere ikincisinin de bağlı olduğunu iddia eder.

Bildiğimiz gibi Descartes'e göre üç cevher vardır: Tanrı, madde, ruh. Tanrı sonsuz cevherdir. Madde ve ruh ise sonlu cevherlerdir. Maddenin varlık şartı yer kaplamadır, ruhun varlık şartı ise düşünme. Cisimler dünyasında bütün olup bitenler yer kaplamanın moduslarıdır. Bundan dolayı cisimler dünyasındaki her oluş, değişim bir hareketten ibarettir. Ancak cisim kendiliğinden hareket edemez. Çünkü cisim kuvvetsizdir. İnsan ruhu da bunu başaramaz, çünkü sonludur. Geriye Tanrı kalıyor. Tanrı cisimler dünyasını belli bir hareket durumu içinde yaratmıştır. Bu da değişmez doğa yasalarıdır. Descarte'in doğası mekaniktir. Ancak Tanrı bu doğa yasalarını belirledikten sonra ona bir daha müdahale etmez. Bunun için doğayı yine kendi içinde açıklamak gerekir.[4] Burada görüldüğü gibi Descartes'in sadece doğa anlayışı mekaniktir. Doğadaki mekanizmin başlatıcısı da yine Tanrının kendisidir. Mekanizmi insan açısından asla kabul etmez. Materyalizm, Descartes'in mekanizm anlayışını onun Tanrı ve ruh fikirlerini budayarak almıştır.

I. 2. 5. Determinizm

Determinizm "evrende olup biten her şeyin bir nedensellik bağlantısı içinde gerçekleştiğini, fiziksel evrendeki ve dolayısıyla da insanın tarihindeki tüm olgu ve olayların

[1] S. Hayri Bolay, Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü, s. 288
[2] A. Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.447
[3] H. Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s.131
[4] M. Gökberk, Felsefe Tarihi, s.237,

mutlak olarak nedenlerine bağlı olduğunu ve bu nedenleri tarafından koşullandığını savunan anlayıştır".[1]

Mekanizm düşüncesinde Descartes'den esinlenen materyalizmin, determinizm düşüncesindeki dayanağı Laplace'ın teorisidir. Hilmi Ziya Ülken, Laplace'nin determinizm düşüncesini içtimai alan için geçerli kılan materyalizmin kendi içindeki çelişkisine dikkat çeker. Madde ile canlı varlıkların mahiyet farkına dikkat çekerek determinizmin içtimai alanda ki imkansızlığını vurgular.

Marx, Laplace'ın külli determinizm nazariyesini her alanda gerçekleştirmek ister. Tarihi kesin olarak açıklayabilmek ve fatal gelecekten bahsedebilmek için Laplace'nin determinizm anlayışına içtimai alanda ihtiyaç duyarlar. Bundan dolayı da insanın ve insan iradesinin rolünü sıfıra indirmiş olurlar. Bu durum aslında aksiyoncu Marx'la bağdaşmayan bir durumdur. Marx'ın kendisi de bunun farkındadır. Çünkü teşkilatlar kuran, sürekli ihtilal isteyen birini determinist bir kalıba sokmak hiç de kolay değil.

Hilmi Ziya'ya göre, Demokritos atomculuğu maddeciliğin ve kesin determinizmin ilk şeklidir.[2] Çünkü Demokritos atomculuğuna göre maddenin belirli şartlar altındaki hareketi her zaman aynıdır. Aynı nedenler oluştuğunda aynı sonuç ortaya çıkacaktır. Tabiatta mutlak determinizmin egemenliği postülasından hareket eden materyalizm bunu fizik alemden canlılar ve ruh alemine kadar yayar. Tabiat olaylarında hem katı determinizmi savunur hem de Hegel'in diyalektik anlayışındaki ruhun yerine maddeyi koyarak tabiattaki sürekli oluştan bahseder. Halbuki diyalektik felsefeye göre hiçbir şeyin sabit mahiyeti yoktur. O zaman hiçbir sabit tabiat kanunundan, ilmi zaruretten bahsetmemek gerekir. Çünkü Herakleitoscu bir anlayışla sürekli bir değişmenin olabilmesi için onun gerisinde değişmeyenin bulunması lazım. Aksi halde değişmenin kendiside tespit edilemez.[3] Ama aynı zamanda tarihi materyalizm, tarihi determinizm olma yolundadır.[4] Bu nedenle Hilmi Ziya'ya göre, hem sürekli değişim söz konusu olacak hem de sabit ilkeler (determinizm) olacak. İkisini bir arada savunmak çelişkidir.

Hilmi Ziya maddede determinizmin geçerliliğini kabul eder. Ancak madde üstü varlıklarda determinizmi kabul etmez. Çünkü bitkinin yapısı, organizasyonu, çevreyle münasebeti maddeden tamamen farklı karakter gösterir. Bu fark, derece farkı değil mahiyet farkıdır. Bitkinin maddeye göre nispi bir muhtarlığı vardır. Maddeye ait determinizmi bitkiye

---

[1] A. Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.181
[2] H. Ziya Ülken, İslam Felsefesi, s.4
[3] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s. 24
[4] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.25

tatbik edemiyoruz. Aynı değişme bitkiden hayvana, hayvandan insana geçildiği vakit daha yüksek şekiller almaktadır. Bitki, hayvan ve insan biyolojilerinin ayrı ayrı karakterleri söz konusudur.[1]

Hilmi Ziya, kesin determinizmin bizzat fizik alanında bile geçerli olup olmadığına şüpheyle bakılabileceğini söyler. Çünkü bazı fizikçilerin bulguları bunu göstermektedir. Örneğin Heisenberg'in (1901-1976) yakinsizlik prensibi. Bu prensibe göre teknik imkanlar ne kadar gelişirse gelişsin maddenin maddenin en küçük yapı birimi elektronun hızını ve durumunu aynı anda tespit etmek imkansız. Hızını öğrenmiş olsak durumu (elektronun o anda nerede bulunduğu), durumunu tespit etmiş olsak bu sefer de hızı belirsizleşiyor. Bu nedenle fizikte iki tane birbirine zıt nazariye ortaya çıkmıştır. Newton'un (1643-1727) ışığın cisimcikler halinde yayıldığı görüşü ile Huyghers'in dalga nazariyesi. Fizikçilere göre bu iki zıt nazariyede aynı derecede reddedilemezdir. Ancak yine de Hilmi Ziya Ülken fiziki sahada determinizmi kabul eder. Aksi takdirde ortada hiçbir ilim kalmaz.[2] Ülken'in bütün itirazı determinizmin canlılar sahası için geçerli sayılmasınadır. Kaldı ki tarihi determinizmden söz etmenin son derece olanaksızlığına inanır. Tabiat olaylarında fatal gelecekten söz etme imkanı tümevarıma dayanmaktadır. Halbuki aynı tümevarım tarihe uygulanamaz. Çünkü orada tekerrür yok. Tek tek olaylar var. Bu tek tek olayların ihtimaliyeti tamamen subjektiftir. Subjektif ihtimallerden kanuni sonuçlara ulaşmamız imkansızdır. Fatih, bir ikinci defa İstanbul'u fethedemez. Rönesans, aynı şekilde bir başka yerde olamaz, olsa bile aynı sonuçları doğurmaz.[3] İçtimai yapı münasebetleri çok komplekstir. Bir teknik buluş, bir toplumda oynamalar meydana getirirken bir başka toplumda hiçbir değişikliğe, kırılmaya yol açmayabilir.

Tabiat açıklamasında determinizmi savunan Materyalizm, tabiatın bir parçası olarak gördüğü insanın ortaya çıkışı konusunda Darwin'in "evrim görüşünü" benimser.

I. 2. 6. Evrim Düşüncesi

Maddeyi ilk temel gerçek olarak kabul eden Tarihi materyalistler, maddeden bu kadar çok farklı varlıkların nasıl ortaya çıktığını izah etmek için Darwin'in evrim görüşünü tamamıyla benimserler. Bundan dolayı Darwin'in "Türlerin Kökeni" adlı yapıtı, Marx ve Engels'in çalışmalarına hız verir. Marx, bu kitabı okuduğunda Engels'e mektup yazarak,

---

[1] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.107-108
[2] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c. I, s.154
[3] H. Ziya Ülken, a. g. e., c.II, s. 285-286

“bizim görüşümüzün doğa tarihine ilişkin temelini ortaya koyan kitap bu kitaptır”, diyerek duygularını ifade eder.[1] Burada kısaca Darwin’in evrim düşüncesinden, on dokuzuncu yüzyıldaki bilimsel gelişmelerden, Marx ve Engels’in Darwinizmin içtimai alandaki sürekli tekamül düşüncesinden bahsedeceğiz ve Hilmi Ziya’nın buna eleştirisini ele alacağız.

Hilmi Ziya’ya göre, evrim fikrinin ilmi temellerini Lamarck (1744-1829) ve Darwin’de, felsefi temellerini Shelling ve Spencer’de bulmaktayız.[2] Evrim kavramı Darwin’in icadı değildir, kökü çok gerilere kadar gider. Darwin’e gelinceye dek genel kanı, çeşitli canlı varlıkların aynı zamanda fakat birbirinden bağımsız olarak yaratıldığı üzerinde toplanıyordu. Örneğin Hristiyan din adamları, evrenin yaratılışını en çok altı bin yıl önceye götürüyorlardı. Buna göre canlı varlıkların ortaya çıkışı birkaç bin yıldan daha geri gitmiyordu. Darwin teorisi ise, tüm canlı organizmaların geniş zaman sürecinde ortak bir kökenden evrim yoluyla ortaya çıktıkları iddiasını temellendiriyordu. Canlıların bazı belirgin türlere ayrıldığı eski çağlardan beri bilinen bir gerçek. Örneğin balıklar, kuşlar ve insanların kesin farklarla apayrı türler olduğu açıktır. Canlıların belli bir düzen içinde sınıflanabileceği on yedinci yüzyıldan itibaren çeşitli kimseler tarafından gösterilmiştir. Canlılar arasındaki fark ve benzerliklerin gelişi güzel değil, fakat bir düzen ve plana bağlı olduğu gözlemi çeşitli açıklamalara yol açmıştır. Bu açıklamalardan biri Eski Yunanlılar’a kadar gider. Buna göre evren en üstte insanın bulunduğu hiyerarşik bir kuruluş içindedir. Bu konudaki ilk bilimsel açıklamayı Fransız bilim adamı Buffon yapmıştır. Buffon hayvanlar arasındaki benzerlikleri anlamlı görerek bunların aynı kökene bağlı olabilecekleri görüşünü savunur ama dinsel baskıdan dolayı evrimden söz etmekten kaçınır. Evrim kavramını açık bir dille ortaya atanlar Erasmus Darwin (1731-1802)-Charles Darwin’in dedesi- ve Fransız biyoloğu Lamarck’tır.[3]

Darwin’in başyapıtı “Türlerin Kökeni”, iki temel noktayı kapsamaktadır. Bunlardan biri canlı dünyada sürekli yeni türlere yol açan ama yavaş giden değişimin genel kuralıdır. İkinci nokta Darwin’in doğal seleksiyon dediği evrim sürecinin düzeneğine ilişkindir. Buna göre, tüm ereksel görünümüne karşın canlıların evrimi doğrudan ve de yalın bir biçimde hiçbir amaç içermeyen mekanik terimlerle açıklanabilir.[4]

Darwin’in evrim görüşü 19. yüzyılın sonlarına dek biyologlar tarafından genellikle benimsenir. 1890’lı yıllardan sonra su yüzüne çıkan kimi kuşkular artmaya başlar. Darwin,

---

[1] F. Engels, Doğanın Diyalektiği, s.10
[2] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.152
[3] C. Yıldırım, Bilim Tarihi, 3.Bs., Remzi Kitabevi,İst.,1992,s.137
[4] Bkz., Charles Darwin, Türlerin Kökeni, Çev. Öner Ünalan, 5. Bs., Onur Yay., Ankara, 1996, s. 153-182, 228-273

tabi seleksiyon teorisiyle bir türün bireylerinin uzun zamanda kazandığı niteliklerinin kalıtımla alt türe geçeceğini Lamarck gibi kabul eder. Ancak, 1890 yılına doğru Almanya'da Weissman'ın çalışmaları bunun tam tersini ortaya koyar. Weissmann, kalıtım sorununu büsbütün başka bir yolla açıklar. Kalıtımın yalnız tohum hücresine özgü olduğunu ve bunun başka hücrelerden bütünüyle ayrı ve bağımsız bulunduğu için vücutta meydana gelebilecek herhangi bir dönüşüm ve başkalaşımdan bu hücrenin etkilenmeyeceğini, onun içinde sonradan kazanılan niteliklerin kalıtımla geçemeyeceğini söyler.[1] Alman hücre bilginleri de bir canlının ömrü boyunca kazandığı vasıfların nesline geçmediğini tespit etmişler ve evrimi tehlikeye düşürmüşlerdir.[2]

Engels, "Doğanın Diyalektiği" adlı yapıtında insanın maymundan türediğine dair evrim fikrini emek açısından dile getirir. Maymunun elini kullanışının, diğer hayvanların ön ayaklarını kullanışından tamamen farklı olduğunu söyler. Diğer hayvanlardaki ön ayak kullanımı hayvanın avını parçalaması, tutması… gibi işler için yardımcı durumundadır. Maymunun elleri ise adeta alet konumundadır, emeğin organıdır. Elleriyle meyve toplar, yemekleri ağzına iletir, diğer hayvanlara taş fırlatır. Elin serbest duruma gelişi gittikçe yeni beceriler elde edilişini sağlar. Bu beceriler ise kalıtsal olarak kuşaktan kuşağa geçer. Bedenin bir bölümündeki değişmeler öteki kısımlarda da değişikliklere sebep olur. El organının yeni fonksiyonlar kazanmasıyla, egemenliğin emeğe dayalı olduğu bilincinin uyanmasıyla insanlar birbirlerine daha çok yaklaşma gereği duyarlar. Bu şekilde oluşum geçiren insanlar birbirine söyleyecek bir şeylerinin bulunduğu noktasına erişirler. Bu gereksinme zamanla ağız ve dil organını ortaya çıkarır. İlk atalarımız toplu olarak yaşıyorlar idi, sürü halindeydiler. Bütün hayvanların en toplumsalı olan insanın toplumcul olmayan bir atadan türemiş olması elbette olanaklı değildir.[3]

Tekamül fikri 18. ve 19. yüzyılda moda haline gelir. Materyalizm, Hegel'in zıt fikirlerin karşılıklı çatışmaları görüşünden hareketle tekamül fikrine yepyeni bir boyut kazandırır. Marx ve Engels, Hegel'in diyalektiğini aynen benimserler, zıtların birliği konusuna büyük önem verirler. Bu da iç dinamizmdir, hareketin kendi sebebidir. Değişim ise dialektiktir, mekanik değil. Yani bir dış gücün (Tanrının) ürünü değildir. Engels örnek olarak arpa tanesini verir. Arpa tanesi toprağa düşer, başak olup yok olur. Başaktan da 20 – 30 tane arpa elde edilir. Tez, antitez ve sentez.[4] Burada Engels'in verdiği örnek aslında evrimi veya

---

[1] A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, 6.Bs.,Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000,s.312-313
[2] H. Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, s.242
[3] F. Engels, Doğanın Diyalektiği,s.188-189
[4] B. Ulutan, Marksizm ve Leninizm, s.30-31

tekamülü göstermez. Bir arpadan 20-30 tane arpanın elde edilişi yeni bir şey değildir, bir çoğalmadır.

Hilmi Ziya, Darwinciliğin, insanın maymundan türediği şeklindeki görüşünü zamanındaki antropolojik araştırmalar ışığında tenkit eder. Bu araştırmalar, insanla maymun (insan-hayvan arasındaki son halka) arasında çok esaslı bünye farkının olduğunu göstermektedir. Çevreyle ilişkide hayvanda ilkel duygu tepkileri vardır. Dış alem onu ancak fayda-zarar açısından ilgilendirir. İnsan ise, hoş olan ve olmayan hal ve şartlarda duygularını durdurabilir. Kendi kendimizi sanki başkasıymış gibi açıklar, tenkit eder, hakkımızda hüküm veririz. Hayvan ise bütün bunlara kabiliyetsizdir.[1] Max Scheler'in çalışmasını örnek gösterir. Max Scheler'e göre, hayvandan farklı olarak insandaki en önemli vasıf yakın çevreye uyma değil o yakın çevreye ve kendi eğilimlerine karşı mukavemettir.[2] Hayvan çevreye uyar, insan ise o çevreyi kendisi yaratır.

Ülken, üreme faaliyetleri bitince hayvanların öldüğünü söyler. İnsanlar ise, bundan sonra uzun bir müddet daha yaşar. Hatta kendi türüne has zihni ve kültürel faaliyetlerini bu devreden sonra verirler.[3] Bu bile insanla hayvan arasındaki esaslı farkı göstermektedir.

İlk bölümde, varlık konusunda da gördüğümüz gibi Hilmi Ziya Ülken, her varlık tabakasını kendi içinde ele alır. Bir varlık tabakasını ondan önceki varlığın evrimi olarak kesinlikle kabul etmez. Ülken'in evrim anlayışı madde içerisindeki mevcut enerjinin başka bir enerjiye dönüşmesidir. Enerji, varlığın imkan boyutuyla çeşitli açılımlarıdır. Varlık zaten bununla kaimdir. Enerjinin artmasına, sürekli başka bir enerjiye dönüşmesine evrim der. Yoksa bir varlık çeşidinin tamamen başka bir varlık çeşidine geçmesi imkansız. Enerjinin azalması yok olmayı, ölümü; enerjinin artması ise yaratılışı meydana getirir.[4]

Hilmi Ziya'ya göre, diyalektik materyalizmin tekamül açıklaması hep nasıl sorusunun cevabıdır. Materyalizm niçin sorusunu hep cevapsız bırakmıştır. Çünkü materyalizm için önemli olan felsefe ve ilim değildir. İdeoloji önemlidir. Bu nedenle ideolojilerine hizmet eden soruların cevabıyla yetinmişlerdir. Bir türün kendi içindeki gelişmeye evrim demek doğru değil. Tohumun ağaç olması, evrim değil bir gelişmedir. Eşyanın değişmesi belirli olmayan, zorunlu olmayan arızaların eseridir. Hayatla toplumun çatışmasından bilincin çıkması, bilincin gelişmesinden ruhun ve irade özgürlüğünün doğması bir ilerlemedir. Ancak bu ilerleme önceden çizilmiş bir evrim kanununun gerçekleşmesi değildir. Uygarlık, hedefine

---

[1] H. Ziya Ülken, Eğitim Felsefesi, 2.Bs.,Ülken Yay.,İstanbul, 2001,s.109-111
[2] H. Ziya Ülken, a.g.e.,s.112
[3] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.113
[4] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s.348

kaç günde varacağını bilerek menzilden menzile akıp giden ve vakti gelince son hedefe ulaşan bir kervan değildir.[1]

Materyalizmin sürekli tekamül kanunu, felsefi açıdan şüphelidir. Eğer tabiatta sürekli tekamül varsa o zaman kainatın başlangıcı yok demektir. Başlangıcı olsaydı o zaman tekamül sürekli olmazdı. Kainatın başlangıcı yok ve başa doğru sonsuzluk söz konusu ise o zaman bugünkü aşamaya da gelinemezdi. Kainatın başlangıcı yok ve başa doğru bir sonsuzluk var ise ve sonsuz olduğu için biz o ilk noktaya gidemiyor isek o zaman o sonsuz olan ilk noktadan bize nasıl sıra geldi? Sonsuz kainat başlangıcından bize sıra geldiyse o zaman bunun tam tersi de mümkün. Yani biz o başlangıç noktasına ulaşabiliriz. O zaman da kainatın bir başlangıç noktası olur, sonsuz olmaktan çıkar. Başlangıcı olanın sonu da var demektir. Böylece teist bir düşünceye kapı aralamış oluruz.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, bir heykelin hammadde olarak mermerden yapıldığını söylemek bu heykelin, mermerin evriminden olduğunu söylemek olamayacağı gibi canlı maddenin cansız maddelere dayandığını söylemek de onun cansız maddelerin evriminden olduğunu söylemek asla doğru değildir. Çevre insanı değil, insan çevresini yaratır. Değerleri, inançları ve yapılmış eşyası ile etrafında medeniyet dediğimiz çevre onun tarafından yaratılmıştır. İnsan tecrübelerini biriktirir, bunlar yardımıyla geçmişe uzandığı gibi geleceği de tahmin edebilir. Bu suretle mekanda olduğu gibi zamanda da etrafa yayılır ve uzanır. Çevre insanı yaratmış olsaydı insanlığın ilk doğuşundan bu güne dek ilerleme, medeniyet gelişmesi olmazdı. İnsanlık hep iptidai durumda kalırdı.

Marx'a göre tabiatta sıçrama yoktur. Evrim tek hatlı bir zincir suretinde meydana çıkar, çeşitli yönlere ayrılmaz, zikzaklar yapmaz. Bu sayede önce geçilen safhalar yardımıyla sonradan geçilecek safhaları aydınlatmak yani tümevarım yardımıyla geleceğe ait tahminler yapmak mümkündür. Marx'a göre, beşeri olaylar tabi olayların bir nevidir ve aynı metotla aydınlatılmaları mümkündür. Bu itibarla Hilmi Ziya, Marx'ı bu noktada naturalist sosyologlardan farksız biri olarak değerlendirir. Yani ona göre, Marx'ın başlıca hatası tarihi varlık olan insanla tarihsiz varlık olan madde, bitki ve hayvanı birbirine karıştırmasıdır.[2]

İnsan çok yönlü bir varlıktır. İnsanın hem fizyolojik hem de psikolojik yönü vardır. O nedenle içtimai evrimin tek hatlı gelişim göstermesi beklenemez. Tarihi maddecilerin kendileri de psikolojik bir varlıktırlar. İnsanın aynı türden olaylar karşısındaki tepkileri zaman zaman farklı olabiliyor. Aynı olaya farklı zamanlarda farklı tepkilerde bulunabiliyoruz. Veya

---

[1] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s.185
[2] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.281

bir olaya farklı kişiler aynı zamanda ve şartlarda farklı tepkiler gösterebiliyorlar. Bu nedenle fatal bir gelecekten söz etmek imkansızdır.

Hilmi Ziya Ülken, evrim felsefesindeki çelişkiye dikkat çeker. Spencer'e göre evrim tecanüslüden tecanüssüse doğru gelişme şeklindedir. Buna göre, evrim her ne kadar tabiat şartlarının doğurduğu mekanik bir gelişme ise de orada zımnen daha elverişliye, daha yetkine doğru yükselmeyi gerektiren bir gaye sebebin bulunması gerekir. Evrim felsefesindeki çelişki de budur. Çünkü gaye sebeple fiili sebep çelişkilidir.[1]

I. 3. Tanrı, Alem ve İnsan Münasebeti

Buraya kadar materyalizm ve spiritualizmin varlık anlayışını, materyalizmin tabiat açıklamasını ve Hilmi Ziya'nın eleştirilerini ele aldık. Bu bölümde ise her iki felsefe açısından Tanrı-alem ve insan münasebetini ele almaya çalışcağız.

Materyalist felsefe varlığın temeli olarak maddeyi ele alır. Görünen bütün varlıkların, alemin temelini madde oluşturur. Alemdeki her şey madde ve maddenin değişik tezahürlerinden ibarettir. Spiritualizm açısından ise insan, alem ve Tanrı üç farklı varlık olmakla beraber insan ve alemin varlık sebebi Tanrı'dır. İnsan ve alemi yokken var kılan yegane güç Tanrı'dır.[2] Ülken, materyalizmin zıddına Tanrı'yı kabul eder. Ancak, spiritualizmin Tanrısı gibi alemin ötesinde aşkın bir Tanrı'yı kesinlikle kabul etmez.

Hilmi Ziya Ülken'in Tanrı-alem ve insan münasebetine bakışı materyalizm ve spiritualizm felsefelerinden oldukça farklıdır. Ülken aşkın bir varlığı kabul etmesiyle materyalizmden ayrılırken, Tanrı'nın sıfatları ve alemin yaratılması, Tanrı'nın aleme olan sürekli müdahalesi konusunda da spiritualizmden ayrılır. Ülken'e göre felsefenin üç ana konusu vardır: Tanrı, alem ve insan. Bunlar kesinlikle birbirine indirgenemez ve birbirleri içinde yok edilemez. Ancak bunlar birbirinden de kopuk değildir. Bunlardan birisinin anlaşılması diğer ikisini anlamaktan geçer. Çünkü ona göre varlık bir bütündür. Herhangi birini açıklamak onun, o bütün içerisindeki yerini göstermek demektir. Ülken'e göre felsefe tarihinde ki sapmalarda bu bütüncül yaklaşımı bozmaktan kaynaklanmaktadır. Materyalizm alem hesabına bozarken, spiritualizm de Tanrı hesabına bozmaktadır.[3]

Ülken, alem ve insanı akılla temellendirir. Bunlar akıl yoluyla bilinip anlaşılabilir. Tanrı aşkın varlık olduğu için akılla bilinemez, anlaşılamaz, ancak inanılır. Ülken, insanın ve

---

[1] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.153
[2] N. Toku, a. g. e., s. 20
[3] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c. II, s.234

alemin kendi başına yetmezliğinden dolayı aşkın varlık arayışına girer. İnsan hareketleriyle madde boyutludur. Ancak düşünceleriyle, hayalleriyle, idealleriyle, ortaya koyduğu değerleriyle maddeyi aşar. İnsanın sanatsal faaliyetleri, ahlaki davranışları aşkın değerlerle kuşatılmadıkça bunlar temelsiz kalır. Aşkın varlık mevcut olduğu için şuurlu ve manevi bir varlık olarak insan mümkündür. Mutlak bir varlık sahası mevcut olduğu için insani nizam mümkündür; insani nizam mümkün olduğu için insanda ideal değerler söz konusudur. Tanrı yoksa değerlerin, cemiyetin, ahlakın, sanatın da manası yoktur, hepsi bir tesadüften ibarettir.[1] İnsan ahlaki bir varlıktır, yaptıklarından dolayı sorumluluk bilincini hisseder. İnsan bu güçlerini ne tabiattan alır ne de kendisi yaratır. Tabiattan alsaydı onların az çok diğer varlıklarda da olması gerekirdi. Kendisi yaratsaydı bu değerler zorunlu değil itibari olurdu. Bu yönleriyle insanın anlaşabilmesi için üstün bir varlığa muhtacız.[2]

Ülken'e göre, alem bile bizi aşkın bir varlık anlayışına götürür. Alem kör maddeden ibarettir, ancak aleme bütün olarak baktığımızda estetiğin, düzenin olduğunu görürüz. Ya Tanrılı ve düzenli bir evren anlayışını kabulleneceğiz ya da tanrısız kör tesadüflerin olduğunu kabullenmek zorundayız. Materyalistlerin iddia ettiği gibi doğada katı bir determinizmin olduğunu varsaysak, bu bile bizi aşkın varlığa götürür. Çünkü determinizm bile ancak bir düzenin bütün varlıkta mevcut olduğunu kabule bağlıdır. Görüldüğü gibi Ülken'in tanrısı insan ve alemin yetmezliğinden dolayı düşüncenin nihai ufku olarak ortaya çıkar. Tanrı mutlak ve aşkın varlığın şifresi olarak anlaşılır. Maddenin enerjisi, ruhun sevgisi, İlahi varlığın birer manzarasıdır. İşte böyle bir Tanrı bilinemez ancak sezilir, hissedilir.[3]

Ülken'in Tanrı'sı spiritualizmin tanrısı gibi kendi başına var olan bir tanrı değildir. İnsan ve alemle kaim bir tanrıdır. Yani alem ve insan olduğu için tanrı vardır. Alem ve insan olmasaydı, tanrının varlığının ya da yokluğunun hiçbir manası kalmayacaktı.

Hilmi Ziya böyle bir tanrı anlayışıyla varlıklar arasında nasıl bir bağ kurar? Bu konuda net bir şeyler söylemez. Tanrı'yla varlıklar arasındaki ilişkiyi "kuşatma'' kavramıyla dile getirir. Mutlak varlık bütün varlıkları kuşatmıştır. Açık olarak yaratmaktan bahsetmez. Onun bu kavramdan kastı yoruma açıktır. Yaratma şeklinde yorumlayanlar da var, bilme şeklinde yorumlayanlar da.[4]

---

[1] A. Vergili, Hilmi Ziya Ülken Kitabı, s. XXXIV
[2] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c. II, s. 274
[3] M. Vural, "H. Ziya Ülken'in Ontolojisinde Aşkın Varlık Problemi", İslami Araştırmalar Der., sy. 2, 2003, s. 215
[4] M. Vural, "H. Ziya Ülken'in Fikri Değişim Süreci", Türk Yurdu,sy.174, s. 26

Hilmi Ziya'nın Tanrı, alem ve insan anlayışı onun bilgi felsefesiyle ilişkilidir. Bilgi obje ve suje bütünlüğüdür. Alem bilginin obje boyutunu, insan da suje boyutunu oluşturur. Onun için ne insan alemden ne de alem insandan gafil olarak tek başına ele alınabilir. Bilgi olayında her obje ona çevrilmiş olan bilinç fiiliyle algılanır. Her bilinç fiili de yöneleceği bir nesnenin olmasıyla mümkün olur. Yani insan (bilinç) olmasaydı alem bilinemezdi, alem (obje) olmasaydı bu seferde bilinç diye bir şey ortaya çıkmazdı. Bilgi olayındaki obje ve suje bütünlüğü de onları içine alan kuşatan bir aşkınlıkla mümkündür.[1]

Tanrıya, insana ve aleme iman bilginin bütünlüğünü sağlar. Yoksa bu imanın dışında yalnızca mekanizm, akıl dışı varlık, kör tabiat ve kaos vardır. Düşünceden Tanrı'yı kaldırırsak insanın şuuru, hürlüğü, sorumluluğu anlamsız kalır. Çünkü tabiatın kör kuvveti şuuru doğuramaz.[2]

İnsan ile alem bütünlüğü asli bir bütünlüktür. Aralarındaki ilişki bir terkip, bir kaynaşma, bir uzlaşma ilişkisi değildir. Dış obje sayesinde bilinç ortaya çıkar. Bu bilinç fiilleri bakışını kendine çevirdiği zaman alemi ve kendini artık ayrı ayrı şeyler olarak görmeye başlar. İnsan kendi şuurunun farkına varır. Bunların birbirine zıt şeyler gibi anlaşılması buradan kaynaklanır.[3]

Ülken, alem ve insanı bir bütün olarak ele alırken Husserl'in felsefesinden yola çıkar. Husserl'e göre insan alemde varlıktır. Yani insanın varlığı alemle kaimdir. Alem olmasaydı kendi varlığımızın şuuruna varamazdık. Hilmi Ziya Ülken, buraya kadar Husserl'e katılır. Ancak Husserl'in, insanı alemin ayrılmaz bir parçası olarak görmesini eleştirir. Ülken'e göre insan alemle beraber vardır, alemde vardır, alem sayesinde kendi şuurunun farkındadır. Ancak aynı zamanda alemden de farklı bir varlıktır. Alemden farklı bir varlık olmasaydık bu sefer de şuurumuzun farkına varamazdık.[4] İnsan hem alemle kaim, hem alemden ayrı bir şeydir. Bu insanın zıt ve tamamlayıcı iki vasfıdır.

İnsan içgüdü ve ona bağlı faaliyetler olarak alemin bir parçasıdır. Zeka, düşünce, dil, eğitim, ahlakilik, sanat gibi bilgi ve değerler alemini meydana getirerek tabiatı ve kendini aşmaya başlar. Alemden ayrı bir varlık haline gelir.[5] İnsan önce diğer bütün varlıklar gibi vardır, sonra kendine özgü bir varlık halini alır. Canlı gibi yaşar, eylemlerde bulunur, hürriyetini kazanır. İnsan sosyal çevreye karşı hem "evet" hem de "hayır" diyebilen tek

---

[1] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, s. 71
[2] H. Ziya Ülken, Felsefeye Giriş, c. II, s. 275
[3] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, s. 72
[4] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 268-270
[5] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 382

varlıktır. “Evet” demek varlığa dalmak, alemle bir olmaktır. “Hayır” demek çevreye, başka varlıklara karşı koymak, alemden farklılaşmaktır.[1] İnsan sosyal çevresine hem bağlıdır hem de onlara karşı özerktir. Çevreyle karşılıklı ilişki içindedir. Böylece o köksüz değildir, ayakları yere basar, orjinalliğinin belirsiz bir hal almasına, renkten renge girmesine mani olur.[2]

İnsanın aleme bağlı olan yönü beden, alemi aşan yönü ruhtur. Ancak Hilmi Ziya, insanı ruh ve beden diye ikiye ayırmaz. Ona göre, spiritualizm insanı ruh ve beden diye ikiye ayırarak ruh yönüne fazla değer vererek çıkmaza saplanmıştır. İnsan iki manzaralı bir bütündür. Ruhu maddeye irca edersek bu seferde materyalizmin çıkmazına saplanırız. Bu iki görüş birbirine zıt ise de Ülken’e göre aynıdır. Biri ilk unsuru maddede, diğeri ruhta arayarak ikisi de gerçeği tersine çevirmektedir. Materyalist görüşlerin ruhi fonksiyonları açıklaması imkansızdır. Çünkü bunlar maddeyi aşan şeyler. Spiritualizm ise insanın eğilimlerini, iştihalarını bedensel fonksiyonları dikkate almadan açıklayamaz. Çünkü ruhi fonksiyonlar aynı zamanda bedene aittir. Ne beden ruhun aletidir, ne de ruh bedenin bir fonksiyonudur. Hilmi Ziya tıp alanında yapılan fiziko-şimik açıklamaları ruh ve beden bütünlüğü açısından delil olarak gösterir. Fiziko-şimik açıklamalara göre ruh ve beden bir bütünün iki ayrı manzarasıdır. Bu açıklamalar birçok hastalığın hem bedensel hem ruhsal tedaviyi birlikte gerektirdiğini ortaya koymuştur.[3]

İnsan “ben” der. Burada “ben” derken Ülken’e göre, ne sadece yürüyen, yer kaplayan bedeni kasteder, ne de zeka ve iradenin hareket noktası olarak soyut bir “beni” kasteder. Ben denildiği zaman bir bütün olarak ruh-beden anlaşılır. Ne bedene ait bir ruh vardır, ne de ruha ait bir beden. İnsan, beden ve ruh olarak görünen bir bütündür. Beden olarak görünmemiz objeleşmelerimizin, ruh olarak görünmemiz sujeleşmelerimizin eseridir.[4]

Ülken’in, insanı ruh ve beden şeklinde bir bütünün iki ayrı manzarası olarak ele alışı aynı zamanda insanın alem içindeki konumunun da bir tespitidir. Hilmi Ziya, insanın varlık olarak ortaya çıkışını diğer varlık mertebeleriyle (madde-bitki-hayvan) beraber ele alır. Bu konuda spiritualizmi şiddetle tenkit eder. Spiritualist açıklamaya göre her varlık mertebesi diğerlerinden tamamen bağımsız bir alandır. Örneğin madde, bitki, hayvan, insan mertebeleri arasında hiçbir bağlantı yoktur. Spiritualist görüş her bir alanı kendi başına var olan, birbirinden tamamen bağımsız bir cevher gibi değerlendirir. Gerçekleri incelerken hazırlayıcı şartları hiç hesaba katmaz. Ülken’e göre ise her varlık mertebesi bir önceki varlık mertebesi

---

[1] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, s. 160
[2] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 162
[3] H. Ziya Ülken, Varlık ve Oluş, s. 235
[4] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 240

tarafından hazırlanmıştır. Ama aynı zamanda her varlık mertebesini kendisinden öncekinden ayıran kendine has vasıfları vardır. Bu açıdan spiritualizmi köksüz, ayakları yere basmayan, hayalci bir görüş olarak değerlendirir. Bunun tam tersi olan materyalizmi de olduğu yere saplanıp kalmakla tenkit eder.[1]

Görüldüğü gibi Ülken Tanrı, alem ve insan açıklamalarında ne materyalist ne de spiritualist görüşlere itibar eder. Tanrı'yı ve ruhun varlığını kabul ederek materyalist görüşlerden ayrılır; buna karşılık bedeni, alemi, maddeyi Tanrı'nın ve ruhun gölgesi haline getirmeyerek, her ikisini de aynı gerçeklikte kabul ederek spiritualist görüşlerden ayrılır. Ülken dualist bir filozof da değildir. Çünkü dualizm maddeyi ve ruhu, alemi ve Tanrı'yı birbirinden ayrı iki cevher olarak ele alır ve bunlar arasında bir sentezleme yapar. Ülken'e göre bu da yanlıştır. Çünkü beden ve ruh, alem ve Tanrı birbirinden ayrı iki cevher değildir. Bunlar bir bütündür. Bir bütünün farklı yansımalarıdır.

Alemi bir bütün olarak ele alan Ülken, üç aşamalı olarak anlamaya çalışır, analiz eder; obje, suje ve aşkınlık. Alemi obje nazarı itibariyle ele alırsak orada tabiatın kör kuvvetini, determinizmin geçerli olduğunu görürüz. Eşyanın zorunluluğu, hayvani içgüdü bu ilk aşamaya dahildir. Alemin ikinci aşamasında sosyal hakikatlerle karşılaşırız. Ahlak, sanat, kamu yararı gibi şeyler söz konusudur. Üçüncü aşamada alemin daha derin bir tahlilinde bambaşka hakikatlerle karşılaşırız. Buna manevilik alemi, aşkın alem deriz. Tanrı, alem ve insan bu şekilde ancak bir bütün olarak anlaşılabilir. Tanrı olduğu için alem ve insan vardır. Alem ve insan olduğu için Tanrının varlığının bir değeri vardır. Çünkü alem ve insan olmasaydı Tanrının varlığı anlaşılamazdı.[2]

Daha öncede işaret ettiğimiz gibi Hilmi Ziya, olayları bütüncül bir tarzda ele alan bir filozoftur. Tanrı ve alem, madde ve ruh bir bütün olarak vardır. Bir bütünün farklı cepheleridir. Ancak bir bütün olarak birbirleriyle beraber ele alınırsa anlaşılır. Böylece materyalizm, spiritualizm ve dualizm görüşlerden uzaklaşarak kendine özgü orijinal bir felsefe ortaya koyar.

---

[1] H. Ziya Ülken, Bilim Felsefesi, s. 92
[2] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s. 165-166

II. BÖLÜM

HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN

BİLGİ VE DEĞER FELSEFESİ AÇISINDAN

MATERYALİZM VE SPİRİTUALİZMİN ELEŞTİRİSİ

Bilgi ve Değer, felsefenin değişmeyen ana meselelerinden biridir. Bu bölümde, bilgi felsefesi açısından, materyalizmin bilgi anlayışını, spiritualizmin bilgi anlayışını, Hilmi Ziya Ülken'in bunlara getirdiği eleştirileri ve kendisinin bilgi açıklamasını ele alacağız.

Değer felsefesi ise, etik ve estetik diye iki bölümden oluşmaktadır. Ancak biz burada sadece ahlak konusunu ele alacağız. Çünkü spiritualizmin ve materyalizmin, çok belirgin bir şekilde, kendilerine has estetik düşüncesinden bahsetmek güç. Kaldı ki Hilmi Ziya Ülken'in böyle bir eleştirisi de yoktur. Değer felsefesi açısından, materyalizm ahlak anlayışını, spiritualizmin ahlak anlayışını ve Ülken'in bunlara getirdiği eleştirileri vermeye çalışacağız. Yalnız spiritualizmin ahlak eleştirisini Hilmi Ziya, ahlakın dinle temellendirilmesi açısından ele alır.

II. 1. Bilgi

Bilgi edinme, bilgi sahibi olma insanın en temel özelliklerinden birisidir. Bilgi, insanı diğer varlıklardan ayırt etmesi hasebiyle insanı insan yapan özelliklerden birisidir. Bu nedenle insan ilk ortaya çıktığı andan itibaren her zaman, her yerde bilgiyle ilgili bir etkinlik içinde bulunmuştur. Bilgiyle ilgili düşünceler, insanlık tarihiyle özdeştir denilebilir. Bilgi nasıl meydana geliyor? Bilgiyi meydana getiren etmenler nelerdir? Elde ettiğimiz bilgilerimiz gerçekten doğru bilgi midir? Bu sorulara aranan cevaplar bilgi konusunda değişik görüşleri, doktrinleri oluşturmaktadır. Bu itibarla felsefenin en çok tartışılan temel meselelerden birisi bilgi konusudur.

II. 1. 1. Materyalizmin Bilgi Anlayışı

Materyalizme göre bilgi, duyularla elde edilen algılardan ibarettir. Bu duyumlar, belirli bir düzene sokularak hükümlere ulaşılır ve düzenli bilgiler elde edilir. Böyle bir bilgiye ancak deney ve gözlemle ulaşılır. Deney ve gözlemle ulaşılan bilgiler dışında gerçek bilgiler yoktur.

Materyalizmin bilgi anlayışını daha iyi anlayabilmek için bazı filozofların bu konuyla ilgili fikirlerini vermeye çalışacağız.

Yeniçağ'da materyalizmin müjdecisi olan Thomas Hobbes'e (1588-1679) göre gerçek bilgi deneyle elde edilen bilgidir. Zihinsel hayatın ilk şartı olan içten algı, beyin eylemi hakkında sahip olduğumuz histen başka bir şey değildir. Şu halde düşünmek, duymak demektir. Bilmek duyumları toplamak demektir. Duyumlar ise duyulur cisimde meydana gelen bir değişmeden, bir hareketten başka bir şey değildir. Düşüncenin zorunlu yardımcısı olan hafıza, duyumun devamından başka bir şey değildir. Hatırlamak, duymuş olduğunu tekrar duymaktır. Bizim gördüğümüz şeyler, örneğin ışık, asla dışa ait bir cisim değildir, beyinde meydana gelen bir hareket, bir değişikliktir. Az veya çok şiddetli bir darbe karşısında gözün, göz sinirlerinin sarsılmasının neticesinden başka bir şey olmayan ışığı görmesi buna yeterli bir delildir. [1]

Ludwig Feuerbach'a göre de "verilmiş dünya" ile yetinmeliyiz. Gerçek olanla, olgularla yetinmeliyiz. Ona göre bütün bilgilerimizin kaynağı duyu organlarımızdır. Ancak duyularımızın bize verdiği şeyler gerçektir. Bilgilerimizin kaynağı kavramlarla düşünmek değil, duyularla elde edilen algılardır. Gerçek olan yalnızca cisimler dünyasıdır. Cisimler dünyasının gerçekliğinden kuşku duymaya hakkımız yoktur. Spiritualistlerin iddia ettiği gibi ruh ve bilinç doğrudan bilgi kaynağı olamaz. Çünkü bunlar beyinle ilgili birer olgulardır. Feuerbach, idealizmin karşısına realizmi ortaya koyar ve buna da duyumcu bilgi öğretisiyle varır.[2]

Büchner'e göre de her türlü bilgi ve fikir, mutlaka duyumlarımızdan biri vasıtasıyla meydana gelir. Hiçbir fikir doğuştan değildir. En gelişmiş fikirlerimiz tecrübelerimizle beraber kendi kendilerine ve yavaş yavaş meydana gelirler. Onları meydana getirense birtakım duyumsal deneylerdir. Bizdeki temel fikirler, çocukluktan itibaren aldığımız eğitim, öğretim, çevre ve göreneğin neticesinde oluşur. Bu sebeple bilgilerimiz kökü toprakta bulunan bir bitkiye benzer. Bu bilgilerimiz, şahıs dışı bir yere köklerini saldıkları halde duyumlarımızın yardımıyla gelişir. Düşünce, zihin, ruh kesinlikle kendi başlarına var olan, doğuştan edindiğimiz şeyler değildir. Duyu ve gözlemlerimiz neticesinde elde ettiğimiz, birtakım özelliklere sahip objelerin, maddelerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan şeylerdir.[3]

---

[1] A. Weber, Felsefe Tarihi, s. 211
[2] Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, s.109-110
[3] Friedrich Albert Lange, Materyalizmin Tarihi, Sosyal Yay., Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1998, s.96-99

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi materyalizm, bilginin kaynağı meselesinde duyumları esas kabul eder. Bilgi önce duyumlar vasıtasıyla algılanır, sonra bu algılar sistemli bir şekilde düzenlenir. Bunun içinde deneyin dışında gerçek bilgi mevcut değildir. Böylece materyalizm, obje-suje ilişkisi şeklinde tanımlanan bilginin oluşumunda bütün ağırlığı dış dünyaya, yani objeye verir.

II. 1. 2. Spiritualizmin Bilgi Anlayışı

Batı felsefesinde spiritualizmin kurucusu olan Descartes, kendisinden şüphe edilemeyen apaçık bilgiye ulaşabilmek için "şüphe metodu" nu kullanır. Matematikteki gibi kesin bilgilere ulaşana dek şüpheyi sürekli ileri götürür. Şüphe en son sınırına varıncaya kadar da bilgiler gözden geçirilir. Bu şüphe metoduna göre biz nesnelerin bilgisini duyular vasıtasıyla elde ederiz. Ancak bazen duyularımızın bizi yanılttığına şahit oluruz. Descartes'e göre bizi bazen yanıltan duyuların her zaman yanıltmayacağından nasıl emin olabiliriz? İnsan kendisinden bile şüphe edebilir. Çünkü bazen rüya görürüz. Rüyada yaşadıklarımızı gerçek hayat zannederiz ve buna göre bazen sevinir, bazen de üzülürüz. Gözümüzü açtığımızda ise bütün yaşananların bir aldatmacadan ibaret olduğunu anlarız. O zaman bütün hayatın bir rüya olmadığından nasıl emin olabiliriz? İnsandaki bütün fikirlerin bize dışardan geldiğini, bunların birer aldatmaca olduğunu pekala düşünebiliriz. Her şeyden şüphe eden Descartes, burada tek bir şeyden şüphe etmez. O da sürekli şüphe ettiğimiz, yani düşündüğümüz durumdur. Sürekli şüphe ediyorum, düşünüyorum. Düşünmenin varlığını apaçık olarak hissetmekteyim. Artık bundan şüphe edemem. Ortada düşünme faaliyeti varsa onu gerçekleştiren bir varlığın da olması gerekir. "Düşünüyorum, o halde ben varım." Descartes'e göre düşünme varlıktan öncedir. Düşünmeyle de bilinci kastetmektedir. Ona göre varlıkla ilgili bütün bilgiler bilinçten çıkar.[1]

Descartes, bundan sonra şüphe edilemeyen, apaçık bilgi olan Tanrı'nın varlığına ulaşır. Bizde mutlak, sonsuz, mükemmel bir Tanrı fikri vardır. Böyle bir düşünce bize dışardan gelemez, bizden de kaynaklanamaz. Çünkü sonlu olan ben ve dış çevre sonsuz nitelikli bir düşünceyi ortaya koyamaz. Böyle bir Tanrı fikri insanların bu niteliklere sahip bir Tanrı tarafından insanların ruhuna verilmiş olabilir. Bilincin ve Tanrı düşüncesinin doğuştan bize verildiğini ispatlayan Descartes, buradan hareketle cisimler dünyası ve duyumlarımızla

---

[1] M. Gökberk, Felsefe Tarihi, s.232-233

ilgili şüpheleri ortadan kaldırır. Eğer duyumlarımız ve dış dünya bizi sürekli yanıltıyorsa onları veren Tanrı "aldatıcı bir ruh" durumuna düşer. Bu da Tanrı'nın en mükemmel ve yetkin varlık oluşuyla çelişir. İşte Descartes'e göre bilgilerimizin kaynağı doğuştan edindiğimiz idelerdir. İnsan bilgi üretirken böyle bir yeti, doğuştan Tanrı tarafından ruhuna verilmiştir.[1]

Leibniz'e göre ise bilgilerimiz tamamen ruhtan kaynaklanır. Dış olguların doğrudan gözlenmesi, herhangi bir deney mümkün değildir. Duyular yoluyla deney ancak bir vehimdir. Duyumu alan ve duyumun konusu olan daima ruhtur. Her şey ruhta kendiliğinden ortaya çıkar. Düşünceyi bazen dışarının bir izlenimi, bazen zihinden gelen bir şey gibi gösteren onun açıklık ve bulanıklık derecesidir. Leibniz, direk olarak bütün fikirler doğuştandır demez, ancak bütün fikirlerin tohumunun doğuştan olduğunu söyler. Mantık ilkeleri, Tanrı düşüncesi, matematik kavramlar gibi.[2]

Modern spiritualizmin kurucusu H. Bergson'a göre ise ilmi ve sezgi bilgisi olmak üzere iki türlü bilgi çeşidi vardır. İlmi bilgi, zekanın bilgisi olup statik, durağan madde dünyasını kavrar. Tabiatı ise bize doğrudan doğruya kavratacak olan sezgi bilgidir. Çünkü tabiat yaratıcı tekamül kanununa göre işler. Yaratıcı tekamül de niteliksel değişmeleri gerektirir. Bu nedenle tabiat sürekli bir oluş içerisindedir. Bilimler sürekli bir oluş içerisinde olan tabiatın bir kesitini alıp, onu statik haline getirirler. Statik olan bilim ise sürekli akış halinde olan kainatı tam olarak kavrayamaz. Tabiatı anlamak için bu akışa dahil olmak lazım. Bunu ancak sezgi yapabilir.[3]

II. Meşrutiyet dönemi spiritualist düşünürlerinden Filibeli Ahmet Hilmi'ye göre de bilgilerimiz, basit, ilmi ve felsefi olmak üzere üçe ayrılır. Basit bilgi, günlük tecrübelerimizde eşyayı tanıma ve bilme esnasında ortaya çıkar. Bu bilgi türü, ilmi metottan uzak olup hayatın devamını sağlama gayesi güder. İlmi bilgi, varlıklar arası ilişkileri bilmektir. İlmi bilgi, sürekli değişen olayları değil, bu olaylara hükmeden sabit kanunların bilgisidir. Deney, süreklilik ve disiplin ister, belli metotlarla elde edilir. İnsan "nasıl" sorusunun cevabını bu iki bilgi türüne göre verir. Ancak F. Ahmet Hilmi'ye göre, insan elde ettiği bilgilerle yetinmez, "niçin"i sorar. Elde ettiği bilgilerin sürekli ötesini ister. Buna felsefi bilgiyle cevap bulmaya çalışır. "Niçin" sorusuna cevap bulmak için insanın daha da öteye gidemeyeceği bir son nokta, bir ruh lazımdır. Sebepten sebebe, kanundan kanuna geçerek tahlil ve idrak sayesinde

---

[1] M. Gökberk, Felsefe Tarihi, s.235-236
[2] A. Weber, Felsefe Tarihi, 256-257
[3] H. Erdem, Bazı felsefe Meseleleri, s.79-80

sebepsiz bir sebebe, sınırsız bir varlığa ulaşmak gerekir. İşte bu bilgi türüne felsefi bilgi denilir.[1]

F. Ahmet Hilmi'ye göre, felsefi ve ilmi bilgiler sayesinde ulaşılan kanunlar, olaylar arasındaki bağıntılar, ebedi, sonsuz bir varlıktan gelmiyorsa, onun zaruretini ortaya koymuyorsa, hiçbir değeri kalmaz. Bir hayal ve zan manzumesi, şahsi fikir olur. İlmi ve felsefi bilgilerin ulaştığı kanunlar, sonsuz ve mutlak bir varlığa dayandırılırsa, o zaman onların bir anlamı olur, değer kazanır, canlanır. Yani Ahmet Hilmi'ye göre, kanunlar, prensipler, ilimlerin alanlarını aşarak tabiatüstüne yönelirse birleştirilmiş bilgi vasfını kazanırlar.[2]

Görüldüğü gibi, yukarıda görüşlerini verdiğimiz spiritualist filozoflar, gerçek bilgiye ulaşabilmek için bilince, ruha, sezgiye, yani sujeye ağırlık vermektedirler.

II. 1. 3. H. Ziya Ülken'in, Materyalizm ve Spiritualizmin Bilgi Anlayışını Eleştirisi

Bilgi nedir? Bilgi Hilmi Ziya'ya göre bilgi, bilen suje ile bilinen obje şeklinde iki boyutlu bir olaydır. Bilgi, bu suje ile obje arasındaki her türlü ilişkidir. Bilgi hakkındaki görüş farklılıkları suje ve obje arasındaki münasebetin tefsirine dayanır. Ülken bu konudaki iki temel yanlış anlayışa dikkat çeker, bunlar: Materyalist felsefe anlayışının temelini oluşturan realist yaklaşımlar ile spiritualist felsefenin temelini oluşturan idealist yaklaşımlardır. Realizm ve idealizm, Ülken'e göre obje ve sujeden yalnız birini ele almadan doğan birer yanlış açıklamalardır. Realizm dış dünyanın gerçek olarak varlığını kabul edip şuuru objeye irca ederken, idealizm dış dünyanın varlığını gerçek olarak kabul etmeyip objeyi şuura irca eder. Biri şuuru gölge olay haline getirirken diğeri objeyi gölge olay haline getirir. Ülken'e göre ikisi de aynı oranda yanlıştır.[3] Hilmi Ziya, materyalizm ve spiritualizmin bilgi eleştirisini realizm ve idealizm üzerinden gerçekleştirir.

Ülken spiritualist açıklamaları biraz daha sertçe tenkit eder. Çünkü ona göre spiritualizm insanı köksüz yapar. Objeyi sujeye irca ederken bütün alemi gölgeden ibaret

---

[1] F. Ahmet Hilmi, Allah'ı İnkar Mümkün mü?, Hzr., Necip Taylan, Çağrı Yay., İstanbul, 2001, s. 39
[2] Zekeriya Uludağ, Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritualizm, Kçağ Yay., Ankara, 1996, s.123
[3] H. Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s. 105-107

görür, köklerini unutur, insanı bulutlar arasında seyahate çıkarır. Spiritualizme göre bizim gördüğümüz objenin kendisi değildir, onun tasavvurudur. Bu düşünce aslında savunduğu görüşün zıddına dış alemin var olduğunu gösterir. Çünkü tasavvur varsa o tasavvuru bize veren objenin de olması gerekir. Herkesin tasavvuru farklı olacağından spiritualizm evrensel bir bilime de ulaşmaz. Her bilgi ferdi olarak kalmaya mahkum olur.[1]

Ülken'e göre materyalizm ve spiritualizm bunalımından felsefeyi kurtarmanın yolu E. Husserl'in ortaya sürdüğü "fenomenoloji" görüşüdür. Buna göre ne obje ne de suje tek başına ele alınmalıdır. Husserl'e göre bütün güçlük bilincin doğa karşısında ayrı bir cevher gibi ele alınmasından kaynaklanır. Maddeden ayrı bir bilinç, objeden ayrı bir suje olamaz. Suje ile obje birliği bilinç alanının bölünmez bütünlüğüdür. Yani bilinç, bir cevher, sabit bir öz, kendi başına bir var oluş değildir. Peki bilinç nedir? Bilinç bilgi fiillerinin akımıdır. Husserl sujeden objeye doğru yönelen her bilinç fiiline kasıtlı fiiller der. Her kasıtlı fiil de mutlaka kavrayan bir özne ile kavranan nesneyi aynı zamanda gerektirir. Biz suje olarak karşımızdaki objelere yöneliyoruz. Örneğin karşımızda duran bir ağaca bakıp "ağaç yeşildir" diyoruz. Bu şekildeki kasıtlı fiiller sürecinin uzantısına bilinç diyoruz. İşte bilinç, obje-suje bütünlüğüdür. Her bilinç faaliyetinde mutlaka bir obje ve bir suje söz konusudur. Descartes'in "düşünüyorum" cümlesinde bile mutlaka bir obje ve suje vardır. Düşünüyorum demek bir şeyi düşünüyorum demektir. Kendi başına düşünce yoktur, mutlaka bir şeyin düşüncesi vardır. Descartes "düşünüyorum" derken kendi kendini düşünür. Burada düşünen bir ben vardır, bir de düşünülen ben vardır. Düşünen ben suje, düşünülen ben ise objedir.[2]

Hilmi Ziya, Husserl'in obje-suje bütünlüğü şeklinde ele aldığı bilinç görüşünü aynen benimser. Ülken'e göre insan ana karnında evrimini tamamlamadan dünyaya gelir ve uzun bir yetişme safhası geçirir. Bu yetişme safhasında hayvanın aksine içgüdüleri zayıflar. Buna karşılık algıları sayesinde zeka gelişmeye başlar. Zeka sayesinde insan çevreye karşı koymaya başlar. Çevreye karşı kendi dünyasını oluşturur. Çevredeki her şeyi kendi dışındaki varlıklar yani objeler olarak görür. Obje olmayan biricik şey ise kendisidir. Yani objeyi kavrayan sujedir. Hilmi Ziya'ya göre şuur dediğimiz hadise, bu obje-suje çift kutupluluğu içinde ele alınmalıdır. Tıpkı varlık alanında olduğu gibi bu obje-suje çift kutupluluğuna "dyade" der. Obje ve suje birbirinin tamamlayıcısıdır. Buraya kadar Husserl'e katılan Ülken bir noktada Husserl'den ayrılır. Husserl, obje ve sujeyi tamamen birbirinin tamamlayıcısı olarak, bir bütün olarak ele alır, aralarında bir zıtlık görmez. Ülken'e göre obje ve suje birbirinin

---

[1] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, s. 10
[2] H. Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s. 119

tamamlayıcısı olduğu kadar birbirinin de zıddıdır. İşte Hilmi Ziya'nın bilgi, şuur anlayışı tamamlayıcılık ve zıtlık iki temel ilkeye dayanır. Bunu şöyle izah edebiliriz: Obje olmadan suje, suje olmadan da obje olmaz. İkisi birbirinin tamamlayıcısıdır. Fakat aynı zamanda obje, suje olmayandır; suje de obje olmayandır. Buda zıtlık ilkesidir. Tıpkı beden, ruh ayrımında olduğu gibi.[1] Beden, ruh değildir, ruh ta beden değildir. Ama ikisi beraber ele alınırsa bir anlam ifade ederler.

Birbirinin zıddı ve tamamlayıcısı olan bu çift kutuplu olguyu Ülken'e göre ne gözlemle ne de içe bakışla kavrayabiliriz. Çünkü gözlem yaptığımızda sadece objeyi, içe bakış uyguladığımızda sadece sujeyi ele alıp, diğerini dışarıda bırakmış oluruz. Bunu her an yaşarken tespit ederiz. Bu bilgi sürecine Ülken kalitatif sezgi veya fenomenolojik tasvir metodu der. Yani bir bilgi olayını ancak onu yaşadığımız suje olarak objeye yöneldiğimiz an sezeriz, kavrarız. Hilmi Ziya'nın bilgi anlayışı, aynı zamanda onun varlık felsefesinin temelini oluşturur. Bilgi ve şuurun obje-suje çift kutupluluğu varlık felsefesindeki dyade düşüncesinin, bilginin sezgiyle elde edilişi varlıkltaki çift kutupluluğun, aşkınlığın virtüel sezgiyle kavranmasının temelini oluşturur.[2]

Ülken, Husserl'in fenomenoloji anlayışını doğa bilimleri için asla kabul etmez. Çünkü fenomenoloji anlayışına göre filozof öz olarak neyi görüyorsa onu olduğu gibi ele alır. Örneğin üçgen kavramı deyince ne anlaşılıyorsa onu o ahaliyle bir öz olarak ele alır. Üçgenin kökeni nedir, nereden çıkmıştır, daha önceden böyle bir kavram var mıydı? Bu tip tartışmalara ve araştırmalara girmez. Fenomenoloji ele aldığı özü (kavramı) başka bir şeye irca etmez. Bu nedenle bu görüşü Ülken doğa bilimlerinde asla kabul etmez. Çünkü o zaman bilim ilerleyemez. Araştırma yolu kapanmış olur. Fenomenoloji metodunu ayrı varlık alanları için kabul eder. Çünkü ona göre ayrı varlık alanlarını tek bir köke irca etmek yanlıştır. Madde-bitki-hayvan ve insan varlık alanlarını kendi özü içinde, kendine has karakterleriyle ele almadıkça anlayamayız. Özellikle de insanı ve insandaki bilgi ve değerleri ancak bu fenomenoloji metoduyla anlayabiliriz.[3]

Bilgi süreci, bilgi olayı bir bütünlük, potansiyellik ve aynı zamanda da bu bütünlük ve potansiyellik içinde her an yenileşen aktüaliteden oluşur. Örneğin bir konuda çalışma yapmak için bilgi toplarız. Her an o konuyla ilgili sürekli yeni bilgiler elde ederiz. Bu bilginin aktüalliğidir. Belli bir süre içinde o konuyla sürekli ilgilenmeden dolayı zihinde bir takım izlenimler, tortular oluşur. Bu da bilginin potansiyelliğidir. İşte bilgi süreklilik içinde

[1] H. Ziya Ülken, Bilim Felsefesi, s.95
[2] H. Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, s. 63
[3] H. Ziya Ülken, Bilgi ve Değer, s. 60

süreksizliktir. Aksi halde Hilmi Ziya, obje-suje arasında sebeb-sonuç, konu-yüklem gibi bir ilişkiyi kesinlikle kabul etmez. Çünkü biri birinin sebebi veya sonucu değildir. İkisi beraber vardır. Biri olmadan diğeri bir anlam ifade etmez. Bilgi elde etmek için suje olarak ben objeye sürekli yönelirim. Bu yönelmede her an yeni bilgiler elde ederim. Bu bilginin aktüalliğidir. Objeye yönelmelerim neticesinde zamanla zihnimde bir takım izlenimler oluşur. Bu da bilginin potansiyelliğidir. İlim nasıl ortaya çıkar? Hilmi Ziya'ya göre bilginin imkan ve potansiyelliğinin birleştirilmesiyle ilim elde edilir. Örneğin önümde bir kalem var, sürekli ona yöneliyorum. Daha öncede bir sürü kalem görmüş ve onunla ilgili bilgi elde etmiştim. Şu an da bilgi elde ediyorum. Gelecekte de çok farklı kalemler görüp yeni bilgiler elde edeceğim. Bu üçünü birden birleştirirsem ilmin konusunu elde etmiş olurum. Ülken buna kalemin objeleşmesi der. Yani ilim bilgi fiillerinin bütün halinde kuvve olarak görünüşüdür.[1]

Hilmi Ziya bilgiyle ilgili ifade ettiğimiz hükümleri ikiye ayırır: 1-Değer hükümleri 2-Gerçeklik hükümleri. Suje olarak bir objeye yöneliriz ve o objeyle ilgili bir değerlendirmede bulunuruz. Örneğin ağaca yöneliriz ve "ağaç güzeldir" deriz. Bunlar değer hükümleridir. Objeye yöneldiğimiz zaman, o objeyle ilgili bir gerçeği tespit ediyorsak buna da gerçeklik hükümleri der. Örneğin "su 100 derecede kaynar" gibi. Değer hükümleri idealin alanıdır. Yani gerçekleşmesi mümkün olan, devam etmekte olan özlerin alanıdır. Gerçeklik hükümleri ise olmuş, bitmiş, gerçekleşmiş reel alandır. Buna olgu alanı da denir. Olgu alanı sonludur, sınırlıdır. İdeal alanı ise mümkün alan olduğundan sınırsızdır, sonsuzdur, yetkindir. Olgu hükümlerinin en genel ifadesi doğadır. Doğa, tecrübe ve gözlemlerimize konu olması bakımından ne kadar zenginlik ve çeşitlilik gösterirse göstersin daima olan şeydir, gerçektir, sınırlıdır. İdeal hükümlerin en genel ifadesi ise kavramlardır. Kavramlar sanki düşüncemizin sınırlarını kaldırır, imkanlar alemini açar. Bilgide olgu hükümlerini tek başına ele alırsak bizi materyalizme, ideal hükümlerini de tek başına ele alırsak bu seferde bizi spiritualizmin çıkmazına götürür. Materyalizm ve spiritualizm buhranından kurtulmak için bilgiyi olanla mümkünün terkibi şeklinde ele almak gerekir. Olgu ve ideal bir bütünün iki ayrı manzarasıdır. Hilmi Ziya, bilgi konusunda da bütüncül bir yaklaşım sergiler. Yani bilgiyi ne sadece obje, ne de sadece sujeye indirger. Obje-suje gibi bilgiyi farklı yönleriyle ele alır ama obje ve suje birbirinden ayrılmaz bir bütündür.[2]

Kant gibi hükümleri apriori ve aposteriori şeklinde ikiye ayırmaz. Çünkü tecrübeden önce bir şey var olamaz. Her hüküm bir şeyin halinin tespitidir. Her hüküm tecrübenin içinde

---

[1] H. Ziya Ülken, a. g. e, s. 65-73
[2] H. Ziya Ülken, İnsani Vatanseverlik, s. 19-30

olup tecrübe ile beraber zuhur eder. Kant gibi hükümleri apriori ve aposteriori şeklinde ikiye ayırırsak materyalizm ve spiritualizm gibi bir çıkmaza düşeriz. Bütün hükümler suje-obje birliğinde birbirinden ayrılmaz bir şekilde mevcuttur.[1]

II. 2. H. Ziya Ülken'in, Materyalizm ve Spiritualizmin Ahlak Düşüncelerini Eleştirisi

Materyalizmin ircacı özelliğini, ahlak anlayışında da görmek mümkündür. Paul La Fargue (1842-1911), Fransız uyruklu düşünce ve eylem adamıdır. 1865'te Marx'la tanışır ve Marx'ın kızıyla evlenip ondan sonraki hayatını marxist düşüncelerle geçirir. Fransa işçi hareketine fikirleriyle destek verir. Fransız Sosyalist Partisinin kurucuları arasında yer alır[2].

Hilmi Ziya, Lafargue'nin ahlak izahını ele alıp tenkitte bulunur. Lafargue ahlakın materyalist izahını yaparken soyut fikirlerin köklerini basit duyular ve kaba tabiat olaylarında arar. İnsan fıtratı gereği önce dış dünyaya yönelir. Duyu organları ilk olarak dış dünyayla ilgili bilgiler edinir. Onun için soyut düşünceleri dış dünyaya ait kavram ve mecazlarla anlatır. Lafargue'nin düşüncesi tam bir yanılgıdır. Çünkü insan doğası gereği ilk önce dış dünyayı algılar. Bundan dolayı iç dünyasını dış dünya kavramlarıyla anlatır. Şayet tam tersi olsaydı bu sefer de dış dünyayı iç dünya kavramlarıyla izah ederdi. Bundan dolayı dış alemin iç aleme, iç alemin dış aleme irca edilmesi doğru değil[3].

Hilmi Ziya'ya göre, Engels ahlakı daima bir sınıf ahlakı olarak görür. Kavimden kavime iyi ve kötü fikirleri o kadar çeşitlidir ki bunlar daima birbirini nakzeder.[4] Kavimlere göre iyi ve kötünün içeriği değişebilir. Ama iyi ve kötü kavramı, ahlaklılık daima olagelmiştir. Ahlakiliğin ne olduğu, nasıl olması gerektiği çağlara, kavimlere, insanlara göre izafi olabilir. Ama bütün çağlarda kavimler ve insanlar için ahlakilik diye bir şey hep olmuştur. Bu konuda Ülken'e göre, tarihi materyalistlerin düştükleri hata bir toplumun örf ve adetleri ile ahlakı karıştırmalarıdır. Örf ve adetler, her toplumun bedii, ahlaki, teknik değerlerinin tortusunu teşkil eder. Bu içtimai tortular, kişi dışı ve birleşik oldukları için uzun müddet devam eder ve zamana mukavemet ederler. Bununla birlikte içtimai şekil ve yapılara göre örf ve adetler arasında farklar olabilir. Bir içtimai tipin adetlerince iyi olan, başka bir içtimai tipin adetlerince kötü sayılabilir. Bu durum ahlakın izafiliği değildir. Hatta bu duruma karşın bütün içtimai tipler arasında birleşik ahlaki kurallar da vardır. Cesaret hep müspet,

---

[1] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 19-30
[2] Wikipedia.org/wiki/paul_Lafargue, 29.03.2009, 19:22
[3] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddaciliğe Reddiye, s. 80
[4] H. Ziya Ülken, a.g.e., s.79

korkaklık hep menfi sayılmıştır.[1] Bu tip kavramlar her kesim için geçerlidir. Cesaret bir terörist için de, bir yurt sever için de müspettir. Bizim makbul saymadığımız, ahlaki görmediğimiz bir zümrede bile o zümreye bağlı insanların karekterli ve karektersizinden, vefalı ve vefasızından, ahlaklı ve ahlaksızından bahsedilebilir. Maddecilerin dediği gibi, yalnız üretim şartlarının değişmesiyle değil bütün içtimai şekil ve değerlerin değişmesiyle dahi bu ahlaki normlar değişmezler. Ahlak insanlığın kabul ettiği ve başka kesinlik ölçüleriyle ölçülemeyen hareketlerimize ait değerlerin toplamıdır.[2]

Materyalistler ahlakın izafiliğini cemiyet şekillerine, sınıf mücadelesine bağlarlar. Halbuki tarihin her safhasında sınıf mücadelesinden bahsetmek mümkün değil. Kaldı ki bütün devirler ve sınıfların üstünde insanlara hakim olan ahlaki prensipler söz konusudur.[3]

Ülken, materyalist bir izah olan haz ahlakını da eleştirir. Hazzı feda etmek gerektiği zaman bu ahlak sistemi anlamını kaybeder. Hazzı elde ettiğimiz zamanda hedefe ulaşmış, sona varmış oluruz. Halbuki ahlak, Ülken'e göre daima sonsuza doğru yol almaktır. Haz ölçü olursa insan o haz için kendisini esir edebilir, hazzın düşkünü olabilir. Hazzın araç olması gerekirken insan araç olabilir. Ahlak haz ve arzuların yok edilmesi temeline de dayanmamalıdır. Haz ve arzuların yok edilmesi ruhu güçsüz bırakır. Hem bu tabiata aykırı harekettir.[4]

Ahlak, materyalist bir izah olan fayda üzerine de kurulmamalıdır. Çünkü fayda ve çıkarlar çarpıştığı zaman ahlak yok olur. Bireyle toplumun faydasını uzlaştırmak imkansız olabilir. Hem fayda, kişisel de olsa sosyal çıkar amaçlı da olsa görelidir. Hilmi Ziya Ülken'e göre toplum ahlakı da bize hiçbir halde, hiçbir durumda düstur teklif edemez. Çünkü dün doğru olan bugün yanlıştır. Bir toplum için doğru olan başka bir toplum için yanlış olabilir. Toplumda doğan şey ahlak değil örftür. Ahlak akıl üzerine de kurulmamalı. Akıl üzerine kurulan ahlak, diğer ahlak tiplerine göre tümel ve sağlam olmakla beraber eksiktir. Çünkü akıl her zaman aynı kalan ve değişmeyen bir şey değildir. Akıl ahlaka bir şekil verebilir ama ahlakın devamlılığını sağlayamaz. [5]

Buraya kadar materyalist ahlak açıklamalarını eleştiren Hilmi Ziya, spiritualist ahlak açıklamalarını da tenkide tabi tutar. Spiritualist izahlar, ahlaki değerleri apriori gerçeklerden çıkarmaya çalışırlar. Ülken'e göre insan doğuştan ahlak duygusuna sahip değildir. Tıpkı ruh

---

[1] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s.89-90
[2] H. Ziya Ülken, Ahlak, 2.Bs., Ülken Yay., İstanbul, 2001, s.19
[3] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.79-80
[4] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 112
[5] H. Ziya Ülken, Ahlak, s. 113

gibi ahlaki duygu da, uzviyetle toplumun çatışması neticesinde ortaya çıkar. Uzviyetle toplum çatışmasında, nelerin yapılıp nelerin kesinlikle yapılmaması konusunda insanın iç özgürlüğü ve ahlaki iradesi belirmeye başlar. Cüret ve tutkular ortaya çıkar. Ülken'e göre ahlak, bu şekilde insanın sonradan sahip olduğu bir duygudur.[1]

Ülken, dini bir ahlak anlayışına da şiddetle karşı çıkar. Çünkü din ile temellendirilen ahlak teorilerinin ayırt edici özellikleri, Tanrının varlığı ve vahiy gerçeğinden hareket etmiş olmalarıdır.[2] Ülken'e göre ise deneyin ulaşamadığı, bilinmez ve esrarlı bir alemden gelen bir emre boyun eğmek, irade özgürlüğüne, ruhun özerkliğine aykırıdır. Eğer ahlak insan içinse o zaman insan kaynaklı olmalıdır. Dışardan, göklerden beslenmemelidir. İnsandan başlayıp insanda hedefini bulmalıdır.[3] Kaldı ki Hilmi Ziya, birinci bölümde de bahsettiğimiz gibi vahiy gerçeğini kabul etmez.

Dini ahlakın temeli, cehennem korkusu, Allah korkusu gibi korku üzerine kurulmuş bir ahlaktır. İnsan bir şekilde bu duygularından kurtulduğu zaman ahlaki davranmaktan vazgeçer. Ülken'e göre bu ahlakilik değil, bilakis iki yüzlülüktür. Çünkü karşımızdaki birine, onu sevdiğimiz için değil, Allahtan korktuğumuz için iyi davranıyoruz. Cehennem korkusu veya cennet umudu ikiyüzlülüğün sebebidir. Kaldı ki toplumda herkes dini duyguya sahip değildir. Oysa ahlak, Ülken'e göre ideali gerçekleştirmektir. İdeal ise zamanın üstüne çıkmak, evrensele yönelmektir. Dinli dinsiz herkesi kuşatmalıdır. Toplumun değişik, izafi değerleri üzerine evrensel bir ahlak kurulamaz. Ahlak, tutku ve aşk üzerine kurulmalıdır. Bunun nihai gayesi de din değil, insanlıktır.[4]

Dine dayanan ahlaklar, kuvvetini ruhun ölmezliği fikrinden alırlar. Halbu ki Ülken'e göre ruh, daha önce de gördüğümüz gibi ne ezelidir, ne ebedidir. Bireyin toplumla çatışması neticesinde sonradan ortaya çıkar ve ölümle de yok olur. Bu nedenle bu tip ahlaklarda, ödül ve ceza temelsizdir. "Tanrı her şeyi görür" inancı ahlakta vicdanın rolünü üslenmiştir. Tanrı inancının yok olmasıyla beraber ahlakın da yok olmasına sebep olur.[5]

Ülken'e göre ahlakın temeli bilinç yani vicdan olmalıdır. Tamamen bizden kaynaklanan bir ahlak, sahip olduğumuz dünyayı önemser. Bu dünyayı daha ideale doğru taşımak ister. Dini ahlak ise, bu dünyayı geçici olduğu için umursamaz. Ülken'in "Aşk Ahlakı" irade özerkliği üzerine kurulur. Dini ahlakta ise bütün yetkinlik tabiat üstü bir aleme

---

[1] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 43
[2] Recep Kılıç, Ahlakın Dini Temeli,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996, s.85
[3] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s. 113
[4] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 101
[5] H. Ziya Ülken, Ahlak, s. 54-55

bağlanır. Aşk Ahlakı'nda kişisel yetkinlik söz konusudur. Sujeye değer verilir. Çünkü ahlakın kaynağı da, onu gerçekleştiren de sujenin kendisidir. Dini ahlak da ise kişinin iradesi Tanrı'nın iradesine bağlanır. Onun adına Tanrı karar verir. H. Ziya Ülken, bu sebeplerden dolayı dini ahlakı, statik olmakla eleştirir.[1]

Hilmi Ziya Ülken'e göre, insanın ahlakiliği eylemleriyle toplumsallaşmasıdır.[2] Burada toplumdan kasıt bütün insanlıktır. Ahlak parçayı bütün için hazırlamaktır. Bireyin eylemlerini insanlık için düzene koymaktır.[3] Ahlakı hazza, faydaya, topluma, akla, vicdana, ödev bilincine, tabiat üstü bir aleme dayandırmak yanlıştır. Çünkü bunlar topluma, kişiye, zamanın şartlarına göre değişir. Ahlak bunların hiçbirisine göre değişmeyen evrensel aşk üzerine kurulmalıdır. İnsan ruhunda hazlar, mavhumeler, değerler gibi doyumla son bulmayan, kesintili olmayan, zamanla ve mekanla değişikliğe uğramayan; dönemlere, dillere, uygarlıklara göre değişmeyen, her zaman aynı kalan bir güç vardır. Bu güç sonsuz tutkuyla beslenen aşktır. Ahlak bu sonsuz tutku ve aşk temeli üstüne kurulmalıdır. Muhammet, Sokrat, Buda evrensel hakikat aşıklarıdır.[4]

Ülken'e göre bir eylemin ahlakiliğinin temelinde özgürlük sorunu vardır. Başka türlü sorumluluğu, vicdanı, görevi, iyiyi kötüye tercihi anlayamayız. Bütün bilimsel ahlak anlayışlarının yetmezliği bu noktada kendini belli eder.[5] Ahlak eyleminin temelinden özgürlüğü kaldırırsak o zaman diğer varlıklar için de ahlakiliğin tartışılması gerekir. Çünkü insanı diğer varlıklardan ayıran ve hatta onlardan üstün tutan en önemli özelliklerinden birisi de irade hürriyetidir.

III. BÖLÜM
HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN
TARİHİ MATERYALİZMİN TOPLUM, DEVLET VE İKTİSAT ELEŞTİRİSİ

Devlet, toplum ve iktisat, Tarihi materyalistlerin üzerinde en çok durdukları konulardır. Hilmi Ziya Ülken'in materyalizm eleştirisi içerisinde de Tarihi materyalizm vurgusu hayli dikkat çekicidir. Bu nedenle Ülken'in bu konulardaki eleştirilerini ayrı bir

---

[1] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 55
[2] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s. 55
[3] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.107
[4] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 117
[5] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 118

bölüm olarak ele aldık.Bu bölümde marksizmin toplum, aile, devlet, mülkiyet, iktisat, emek değer, artık değer ve temerküz nazariyesi, sınıf mücadelesi, işçi sınıfı, orta sınıf, sosyal adalet ve devlet konuları ile Hilmi Ziya'nın eleştirilerini ele almaya çalışacağız.

III. 1. Toplum ve Devlet

Toplum ve devlet konuları, Tarihi materyalizmi diğer materyalist görüşlerden ayıran en önemli konulardan biridir. Toplum ve devlet, İlkçağ'lardan itibaren felsefenin konusu olmuştur. Birçok filozof, bu konularla ilgi görüşlerini dile getirmiştir. Ancak on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardan itibaren, sanayi inkılabı, imparatorlukların yıkılışı gibi olayların neticesinde siyaset felsefesi önemini artırmıştır. Özellikle Tarihi materyalist olarak bilinen filozoflar, bu konulardaki düşünceleriyle dikkat çekmektedir. Tarihi materyalistlere göre zaten teorik felsefe birçok filozof tarafından yeterince dile getirilmiştir. Önemli olan toplum ve devlet felsefesine ağırlık vermektir.

III. 1. 1. Alt Yapı ve Üst Yapı Düşüncesi

Marx'ın ve dolayısıyla da tarihi materyalistlerin en önemli görüşlerinden biri de alt yapı ve üst yapı düşüncesidir. Toplumsal pozisyonlara ve bunun nedenlerine ilk defa dikkati çeken Karl Marx'dır.

Hilmi Ziya Ülken'e göre, tarihi materyalistlerin alt yapı dedikleri şey cemiyetin iktisadi olayları olup başlıca istihsal etkinliğinden ibarettir. Üst yapı olayları ise siyasi, ahlaki, dini,… gibi değer olaylarıdır. Altyapı olayları, üst yapı olaylarının belirleyicisidir. Yani fikirler hayat şartlarını değil, hayat şartları fikirleri belirler.[1]

Marx, "Ekonomi Politiği" adlı eserinde, maddi yaşamdaki üretim biçiminin toplumsal, siyasal, ruhsal süreçlerin genel karakterini belirlediğini söylemektedir. Üretim biçimi, insanların kendi varlıklarını belirlediği sanılan bilinç sonucu değildir, aksine üretim biçimi bilinçlenmeyi tayin eder. Başka bir eserinde de; "düşünce tarihi zihinsel üretimin maddi üretim değiştiği oranda karakter değiştirdiğinin belirleniminden başka şeyi göstermektedir" der.[2] Daha öncede söylediğimiz gibi iktisadi materyalist olan Marx, toplumdaki düşünsel her türlü değişimin tek amili olarak iktisadi faktörleri görür.

Hilmi Ziya Ülken, üretim sistemlerinin bazı şartlar altında bazen bir cemiyetin siyasi ve sosyal yapısı üzerindeki etkisini kabul eder. Fakat bu etki sınırlıdır. Ona göre, materyalizmin yanılgısı bu faktörün etkisini abartıp tek faktör olarak gösterip tarihi bununla

---

[1] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s.158
[2] İbrahim Armağan, Bilgi Toplum Bilimine Giriş, 2 Bs., Doğruluk Mat Yay. İzmir 1982, s.106

açıklamaya kalkmasıdır. Beşeri faaliyetin her dalı bütün başka amillerin tesirine açıktır. Her amil başka amillerle meydana gelen değişiklikleri gerektirebilir. Örneğin Hristiyanlık ağır da olsa merkezi ve Batı Avrupa'da köleliği ortadan kaldırmıştır. Büyük endüstri, İngiltere de 18. yüzyılın başında doğduğu halde parlemantolu hükümet yarım asırdan fazla bir zaman önce başlamış bulunuyordu. Demek ki her zaman alt yapı olayları üst yapı olaylarını etkilemiyor, bilakis tam tersini görmek pek çok zaman mümkündür. Teknik icatlar inanç ve kanaatlerden daha kolay yayılır. Bir site veya millet içinde icat edilen bir şey kolaylıkla başkaları tarafından taklit edilir ve yayılır. Halbuki kanaatler ve adetler daha güç yayıldığı gibi daha güç de değişir. Maddi ve manevi kültürler arasındaki bu hız farkı insanların kullandıkları eşya ve teknikle zihniyetleri arasında ahenk olmamasına sebep olur. Hilmi Ziya'ya göre, sırf bu olay bile tarihi materyalistlerin iddia ettikleri gibi alt yapı olayları ile üst yapı olayları arasında sebeplilik veya karşılıklı etki münasebeti olmadığını göstermeye yeter.[1]

Materyalizmin alt yapı-üst yapı düşüncesi, cemiyetin düzeltilmesi işinde insan iradesinin işe karışmasını ve içtimai gereklilik üzerindeki rolünü sıfıra indirir. İnsan tamamen pasif bir karakter görünümünde kalır. Ancak Marx'ın kitaplarındaki düşünceleri bu durumla çelişiktir. Çünkü her şeyin belirleyicisi toplumdaki yerleşik olan iktisadi yapı ise, dünyayı değiştirmeyi hedefleyen hareketin, bu uğurdaki teşkilatlanmanın yani insan iradesinin anlamı nerede kalır.

Alt yapı olaylarını üretim vasıtaları diye kayıtlandırır ve içtimai alandaki evrimin tek sebebi olarak üretim vasıtalarındaki değişikliği görürsek o zaman şu soruya cevap bulmamız gerekir: Üretim vasıtalarındaki değişikliğin sebebi nedir? İlkel bir cemiyetteki üretim vasıtaları kendi kendine yeter iken hangi etkenden dolayı bu vasıtalar değişmektedir?

III. 1. 2. Ailenin Menşei

Engels "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni" adlı eserinde ailenin menşeiyle ilgili Morgan'ın ve İngiliz misyoneri Larimer Fison'un (1832-1907) Avusturalya zencileri hakkında yaptığı araştırmaları ele alır. Engels'e göre birçok şey gibi aile de, maddi fayda fikrine bağlanmıştır. Aile ferdi mülkiyete paralel olarak gelişmiştir. Yani ilkel cemiyetlerde aile yoktur. Engels, ailenin kökünü içgüdüye ve serbest birleşmeye bağlar. Bu konudaki fikirlerini Morgan'ın iptidai aşiretlerdeki cinsel hayatla ilgili araştırmalarına dayandırır. Larimer Fison'un, her türlü serbest birleşmenin olduğu ailesiz iptidai cinsel yaşantıda kadının

[1] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s. 216-217

daha yüksek bir mertebeye sahip olduğu düşüncesini vurgular. Çünkü böyle bir cinsel yaşantıda çocuğun babası belli değildir. Yalnız annesi bellidir. Çocuğun tek varisi anadır. Bu durum toplumda kadına yüksek bir paye kazandırır. İlkel tarihin incelenmesi Engels'e göre, erkeklerin çok eşlilik yaşarken karılarının aynı zamanda çok kocalılık halinde yaşadıklarını ve bu nedenle çocukların da herkesin çocuğu olarak kabul edildiğini gösterir. Morgan'ın bir araştırmasına göre de, bir aşiret içinde cinsel ilişkilerin her kadının her erkeğe, her erkeğin de her kadına ait olarak özgürce olduğu şeklindedir.[1]

Larimer Fison'un araştırmasına göre Avusturya'da yaşayan zenciler iki gruba ayrılırlar. Bir grubun kendi içinde cinsellik her şekliyle yasaklanırken karşı grup arasında serbesttir. Yani bir grubun bütün kadınları karşı grubun bütün erkeklerinin, bir guruptaki erkekler de diğer gruptaki bütün kadınların eşi sayılır. Gerçek babanın bilinmeyip yalnız ananın tanınmış olması ev içinde kadınların ağır basması, yani kadına çok yüksek bir değer verilmesi anlamına gelir.[2]

Bu tip çalışmalar materyalistlerce ilkel dönemlerdeki cinsel yaşama ışık tutması acısından önemli görülür. Bu anlayışa göre birey evliliği değil, grup evliliği söz konusudur. Böyle bir durumda çocukların babasının kim olduğu belli olmayınca bir kişinin öz kızı karşı grupta dünyaya geldiği için karısı oluyor.

Tarihi materyalistler ailesiz, mülkiyetsiz, devletsiz bir yaşamın özlemi içindedirler. Hadi böyle bir yaşantının iptidai devirlerde var olduğunu kabul etsek bile günümüzde çocuğun babasının belli olmaması mümkün değil.

Bir kadının, bir aşiretin bütün erkeklerine cinsel hizmet vermesi kadının yüksek mertebede olduğunu değil, bilakis tam tersini gösterir. Çünkü kadın bütün erkeklerce kullanılabilen cinsel bir metadır. Ailenin ortaya çıkıp tek kocalığa geçişle beraber iddia edildiği gibi kadının değeri düşmemiş, tam tersine yükselmiştir. Tarihe baktığımızda kadının ilkel dönemden günümüze geldikçe değerinin artığını görmekteyiz. Alamadığı bir takım haklarını yeni yeni elde ettiği bir gerçek. Örneğin Arap yarımadasında kadının İslam'dan önce miras hakkı bile yoktu. Ergenlik çağına gelen erkek kardeş, kız kardeşi ve anneyi mirastan men edebiliyordu.[3] Avrupa'da ise kadına bir insan olarak değil şeytan gözüyle bakılıyor idi. Tarihi materyalist felsefenin siyasallaştığı, uygulama alanı bulduğu Sovyet Rusya'da "sürekli

---

[1] F. Engels, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Çev. Kenan Somer, 13.Bs. s., Sol Yay.,Ankara 2005,s.38-45
[2] F. Engels, a. g. e., s.40
[3] Muhammed Hamidullah, İslam Peygamberi, Çev. Mehmet Yazgan, 5.Bs., Beyan Yay., s. 204

üretim" sloganıyla kadınların demir ocağında çalıştırılması hangi yüksek değerin gereğidir acaba?

Materyalizme göre, bugünkü tek kocalı evlilik çocuğun babasının kesinlikle bilinmesi amacıyla erkek egemenliği üzerine kurulmuştur.[1] Bu durum toplumun ilkel hali olan komünizmin yıkılıp, servetin ortaya çıkışının doğal sonucu olarak görülür. Engels'e göre, tek eşli evlilik, servetin bir erkek elinde toplanıp, başka hiçbir kimseye pay edilmeden yalnız bu erkeğin çocuklarına kalması isteğinden doğmuştur.[2] Çağdaş karı-koca ailesi açık veya gizli şekilde kadının köleliği üzerine kurulmuştur. Aile içinde erkek burjuvadır, kadınsa proleter.[3] Marx'a göre de, bugünkü modern ailede hem kadın ve çocukların sömürüsü vardır, hem de gizli bir fuhuş vardır. Çocukların ana-babaları tarafından sömürülmesine son verilmesini istemelerinin suç olmadığını söylerler.[4] Materyalizmin iddia ettiği gibi çocuk ana ve babanın sömürü aracı olsaydı, bugünkü psikoloji biliminin verilerine göre en güçlü güdünün analık güdüsü olmaması gerekirdi. Kadın, çocuğu için kendini feda etmezdi.

Modern antropologlara göre aile, büyük-küçük insan toplulukları kültür ve medeniyetin her aşamasında mevcuttur. İnsanlığın ilk dönemlerinde aile bireylerini birbirine bağlayan şey kan bağı değil dini duygulardır. Örneğin Cermenler'de, eski Mısır ve İsrail'de aile bireylerini bir arada tutan dini duygulardır. Aile içindeki bütünleşme en fazla inanç ve ibadet birliğinin olduğu zamanlarda görülür.[5]

Komünizme göre çocuğa aile terbiyesi değil, içtimai terbiye vermek lazım.[6] Fucura dayalı ilişkinin mevcut olduğunu, ailenin sonradan ortaya çıktığını savunan Marx, acaba neden ölümüne dek kendi aile hayatını devam ettirmiştir? Her türlü serbest ilişkiye cevaz veren Engels, acaba neden biricik dostu Marx'ın gayri meşru çocuğunu saklamış ve kendi çocuğu diye takdim etmiştir?

Hilmi Ziya Ülken'e göre çocuğu aile terbiyesinden mahrum edersek toplumu yıkıma sürükleriz. Sağlam bir neslin iyi bir aile ortamında yetişen çocuklardan teşekkül ettiğinden hiçbir modern psikologun şüphesi yoktur. Yaşadığımız modern hayata baktığımızda problemli çocukların büyük ekseriyeti parçalanmış aile çocuklarıdır. Ülken, şeref, namus, saygı, iffet, haysiyet, şefkat, yardım,… gibi anlayışlarımızın, karakter ve şahsiyetimizin teşekkülünün

---

[1] F. Engels, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, s.74
[2] F. Engels, a. g. e., s.89
[3] B. Ulutan, Maksizm ve Leninizm, s.135
[4] K. Marx, F.Engels, Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri, S.137
[5] N. Akyüz, Dini Gruplar, s.27
[6] Z. Fahri Fındıkoğlu, Karl Marx ve Sistemi., s.83

birinci planda sıcak bir aile ortamında vücut bulduğunu söyler ve materyalizmin aile düşüncesini şiddetle eleştirir. [1]

III. 1. 3. İctimai Gerçek

Daha önce de bahsettiğimiz gibi materyalizm, hayata dair bütün değerleri maddeye irca eder. Bunlar içerisinden tarihi maddeciler ise bütün manevi hayatı iktisadi menfaatlara dayandırırlar. En büyük manevi ve ahlaki idealleri mide meselesine bağlarlar. İçtimai hayatın zembereğini kollektif tasavvurlar olarak görürler. Hilmi Ziya Ülken'e göre, bu gerçek olsaydı insan içgüdülerine mukavemet gösterip kendi kendini kurban ederek değerler yaratmazdı. Ne kadar ilkel cemiyetlere gidersek gidelim inanan, uzvi hayatını aşan, kendi arzularına mukavemet eden, etrafında değerler, kaideler, gaye ve vasıtalardan ibaret bir alem yaratan insanla karşılaşırız. İdealist, fedakar ve kahraman insanla.[2]

Marx ve Engels'in beraber yazdıkları "Alman İdeolojisi" kitabına göre, şuur hayatı değil, hayat şuuru yaratır.[3] Şuuru tamamen maddi münasebetlere bağlarlar. O zaman hayat mücadelesinin en çetin geçtiği orman kanunlarının da kendi fertlerinde şuuru yaratması gerekirdi. Marx, Hegel'in Mutlak Ruhun subjektifleşmesi olarak gördüğü her türlü yaratıcılığı ictimai hareket olarak algılar. Hukuk, devlet, ahlak, vs. hepsi içtimai istihsal şartlarından doğmuştur.[4] Şuur cemiyeti değil, cemiyet şuuru yaratıyor ise peki bu cemiyeti oluşturan tek tek fert şuuru değil mi? Cemiyetin yarattığı şuuru tek tek özümseyecek olan, onu duyumsayıp o tarzda harekete geçecek olan ferdi şuur değil midir? İçtimai olarak ortaya konacak bir hareketten önce kişiler fert olarak o şuura varıp ondan sonra cemiyetçe ortak bir karara varıp harekete geçmiyorlar mı? Yani önce ferdi şuur, arkasından içtimai şuur söz konusu değil mi? O halde içtimai varlığı tayin eden şuur değil mi? Aksi halde tam bir fatalizm söz konusu olurdu.

Aynı tekniği kullanan cemiyetlerin hukuki, siyasi, ahlaki vaziyetlerinin çok farklı olduğunu tarihe baktığımızda görmemiz mümkündür. Aynı teknik gelişme her toplumda aynı sonuçları doğurmayabiliyor. Bunun tam tersi de söz konusu. Aynı coğrafyada, aynı hayat şartlarındaki toplumlarda farklı teknik gelişmeler olabiliyor. Demek ki insanı insan yapan sadece içinde yaşadığı ictimai gerçekler değildir.

---

[1] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.319
[2] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.347
[3] M. Eröz, Marksizm, Leninizm ve Tenkidi, 3.Bs., İrfan Yay.,İstanbul,1978s.71
[4] Z. Fahri Fındıkoğlu, Karl Marx ve Sistemi, s. 230

Marx insanı "alet yapan hayvan" diye tarif eder. Hilmi Ziya'ya göre Marx'ın bu noktada öncüsü İbni Tufeyl'dir. (1106-1186) İbni Tufeyl "Hay bin Yekzan" adlı romanında insanın teknik ve empirik bilgi anlayışıyla, insanın alet yapan yönünü ön plana çıkarır.[1] İnsan alet yapan hayvan değil, değerler yaratandır. Bu yüzden maddi-manevi bütünlüğü ile tabiatta yeni bir varlık derecesi teşkil eder. Alet yapmak için aynı zamanda bilmek ve inanmak lazımdır. İnanmak duyularla kavranan maddi alemle yetinmemektir. Daima ulaşmak için çırpındığı aşkın bir alem kabul etmektir.[2]

Marx, yazı hayatına ilk başladığı zamanlar her şeyin yapıcısı ve yaratıcısı olarak insanı kabul eder. Hegel'in, insanın kendi kendini bizzat yarattığı fikrinden, insanın kendi emeğinin ürünü olduğu gerçeğine ulaşır. Ancak 1850'lerde insanlık tarihine maddeci bir determinist gözüyle bakmaya başlayınca adeta fertlerin inkarına sapar. Marx'a göre, insanın bütün karakter ve şahsiyeti ürettikleri şeylere, üretim şekillerine, emeklerine göre teşekkül eder. Büyük tarihi simaları bile o kişi farkında olmadan içinde yaşadıkları ekonomik şartlar hazırlamıştır.[3] Öyleyse monoteizmi savunan, davası uğruna ölümü gülerek karşılayan Sokrat'ı, yerçekimi kanununu bulan Newton'u, İsa'yı, Musayı, Muhammed'i acaba hangi ekonomik şartlar hazırlamıştır? Aynı hayat şartlarında, ekonomik koşullarda yaşayan bir sürü insan içinden niye bir başkası değil de Sokrat çıkmıştır? Ekonomik etkenler ve sosyal şartlar belirleyici olsa bile son kararı veren insanın yine kendisidir. Sokrat'ın Sokrat oluşundaki son karar yine kendisine aittir.

İctimai alandaki her türlü değerlerin, değişimlerin başlatıcısı iktisat ise iktisadi değişikliklerin sebebi nedir? Her türlü hareketin sebebi olarak görülen iktisadın hareket kaynağı nedir? İktisadi faktörlere bir tür tanrılık atfedilmektedir.[4] Aynı coğrafyada farklı iktisadi etmenlerin ortaya çıkışında fıtri, ahlaki, coğrafi gibi birçok sebepler söz konusudur.

Tarihi materyalistler ferdi inkar edip, ferde ait her şeyi ictimai hayatta görünce doğal olarak insan hakkında pesimist bir anlayış sergilerler. Marx ve Engels'e göre, insan tabiatı icabı kötüdür.[5] Büyük çoğunluk, halk, kitle tembeldir. Dış görünüşe bakarak aldanırlar.

Hilmi Ziya Ülken, insanı ruh ve beden ikilisi olarak ele alır. Birini öbürüne feda etmez. Bu orta yol insanın tek gayesi olan ahlakiliğinin de zeminidir. Siyaset ve iktisat ancak bu zeminde yetki kazanır.[6] İnsanın ruh yönüne biraz daha fazla önem verir. İnsan bedeniyle,

---

[1] H. Ziya Ülken, İslam Düşüncesi, 4. Bs., Ülken Yay., İstanbul, 2005, s.243
[2] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.349
[3] B. Ulutan, Marksizm ve Leninizm, s.328-329
[4] M. Eröz, Marksizm, Leninizm ve Tenkidi, s. 83
[5] B. Ulutan, Marksizm ve Leninizm, s.339
[6] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s.59

doktrinleriyle insan değildir. Doymak bilmeyen bir eylem kaynağı olan tutkularından kurtulmuş kişiliği ile insandır.[1]

III. 1. 4. Devlet Anlayışı

Siyaset kuramının ilk kavramı, devlettir. Siyaset, Arapça'dan alınmış olup idare etmek, işleri düzene koymak anlamına gelir. Devletse, sınırları belli bir toprak parçası üzerinde örgütlenmiş bağımsız bir hükümete sahip topluluğun örgütlü şeklidir.[2]

Devletin kaynağı nedir sorusunun cevabı aynı zamanda devletin gerekliliği sorusunun da cevabıdır. Kimi görüşler devletin kaynağı olarak Tanrıyı, kimisi toplumsal sözleşmeyi gösterirken Tarihi materyalizmin kurucuları Engels ve Marx ise devletin doğuşundaki temel faktörün sınıf mücadelesi olduğunu söylerler.

Karl Marx'a göre, toplumda ya sürekli çatışma vardır ya da uzlaşma. Bunların ikisi aynı anda barınamaz. Uzlaşma komünist gelecekte bütünleşme ile mümkün olacaktır.[3] Bu gerçekleşince de devlet diye bir kuruma gerek kalmayacaktır.

Felsefi anlamda; devletin gerekli olmadığına inananlara anarşist denir. Bunlara göre devlet olmadan da insanların adil, uyumlu, barışçıl bir düzen içinde yaşayabilmeleri mümkündür. İnsanların üstünde bir devlet sisteminin kurulması onlara zarar verecektir.[4] Karl Marx ve Engels de bu anlamda anarşisttirler. Onlara göre devlet de, aile ve mülkiyet gibi sonradan ortaya çıkmıştır. Sosyal farklılaşmanın ortaya çıkmasıyla beraber doğan müesseseler yanında bir de idareciler zümresi teşekkül etmiştir. Bu zümrenin gelişmesiyle de devlet meydana gelmiştir.[5] Marxizm devleti sınıflı toplumun bir ürünü, bir sömürü ve baskı aracı olarak görür. Çünkü Marx'a göre, tarih sınıf savaşlarından ibarettir ve her devlette bir sınıf devletidir. Sınıf ortadan kalkınca doğal olarak devlet de ortadan kalkar.[6]

Ama felsefi antropoloji, insanın varlık koşullarını incelerken devleti bir varlık koşulu olarak görür, devlet kurmayı da insan olmanın bir özelliği olarak görür. İnsanda hem bir hak duygusu, adil olma duygusu vardır, hem de bir haksızlık ve adil olmama eğilimi vardır. O hem zalim olan, suç işleyen, hem de masum olan bir varlıktır. Onda hem başkalarının hakkını tanımak, ona saygı göstermek duygusu, hem de onları hiçe saymak eğilimi vardır. Bu çift kutuplu determinasyondan hangisinin üstün bir determinasyon olacağı önceden belli değildir.

---

[1] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.55
[2] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.216-217
[3] S. Dönmezer, Sosyoloji, ,Yay. Adı Yok, s.28
[4] A. Arslan, Felsefeye Giriş, s.191
[5] M. Eröz, Marksizm, Leninizm ve Tenkidi, s.94
[6] A. Arslan, Felsefeye Giriş, s.192

Ahlak duygusu, vicdan vs. gibi hiçbir amil bu konuda her zaman önleyici bir güç olamaz. Bu nedenle vicdanın yerine geçecek bir gücün, başvurulacak bir yerin bulunması gerekiyor. İşte bu yer devlettir.[1]

Engels "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni" adlı eserinde "Gentillice örgütlenme hayranlığa değer bir yapılaşmadır. Askersiz, jandarmasız, polissiz, soylular sınıfı yok, ne kral, ne hükümet, ne vali, ne yargıç, hapissiz, davasız her şey düzen içinde işler. Bütün kavgalar, bütün çekişmeler aşiret ya da kendi aralarında çeşitli gensler tarafından bir sonuca bağlanır. Bizim geniş ve karmaşık yönetim aygıtımıza hiçbir gereksinim duyulmamıştır."[2] diyerek iptidai toplum yaşamına özlemini dile getirir. Tarihin başlangıcına, iptidailiğe geri dönüş ise tekamül değil bir irticadır.

Hilmi Ziya, marksist felsefeyi eleştirirken devlet düşüncesine yer vermez ancak "Aşk Ahlakı" adlı eserinde; "kanun olmayan yerde toplum yoktur, halk için kanun emirdir, korkudur, kanunun gerçekte var olabilmesi için, adaletin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için akıl ile duygunun birleşmesi, bilimden irfana geçilmesi lazımdır."[3] diyerek devletin gerekliliğini vurgular. Hilmi Ziya Ülken'in devlet anlayışının temelini ahlaki kaygı oluşturur. Ütopyaya düşmemek için sınırları çizilmiş bir vatanın gerekliliğini vurgular. Siyasetin, idarecilerin, vatandaşların eylemlerindeki temel kaygı ahlak olmalıdır. Bireylerin, hem üzerinde yaşadıkları vatana karşı bir takım görevleri vardır, bunların kesinlikle yerine getirilmesi gerekir. Hem de bütün insanlığı kuşatacak eylemlerde bulunmalıdırlar. Kişiye bunu kazandıracak olan devlettir. Devlet eğitim kanalıyla bütün bireylere vatana ve insanlığa karşı görev bilincini aşılamalıdır.[4]

Hilmi Ziya, kendi çağındaki devletlerin iki tip devlet biçimine doğru gidişat izlediğini söyler. Birincisi mutlak özgürlüğe doğru giden ABD tipi, diğeri özgürlükleri tamamen ortadan kaldırıp katı disiplin uygulayan Sovyet Sosyalist tipi. Hilmi Ziya bu iki devlet şeklini de yanlış olarak değerlendirir. Ona göre, özgürlükle disiplini orantılı bir şekilde birleştiren devlet düzeni doğru olandır.[5]

Ülken'in devlet anlayışında insanların hem bir işi hem de bir görevi vardır. Herkes işini ve görevini kanun korkusu gibi harici şeylerin etkisiyle değil, özgür bir şekilde isteyerek yerine getirmelidir. Herkesin işi, o kimsenin insanlık için sarfettiği maddi-manevi çabalardır.

---

[1] T. Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 7.Bs.,Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000,s.276-277
[2] F. Engels, Ailenin-Özel Mükiyetin ve Devletin Kökeni, s.113
[3] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s.168
[4] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.250
[5] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s.251

Bunlar; teknik, ahlak, sanat, fikir gibi şeylerdir. Görevi ise vatana karşı olan yapması gereken şeylerdir. Bunlar da kanunlarla belirlenen, devleti idare amaçlı maddi yükümlülüklerdir. Ülken'e göre, liberal devlette sadece iş vardır. Her şey işten ibarettir. Komünist devlette ise sadece görev vardır. Bütün amaç görev olduğu için devleti idare etmek, kanunu uygulamak, maddi ihtiyaca cevap vermek esastır. Teknik, fikir ve sanata da görev gözüyle bakıldığı için çeşitlilik yoktur. Tek fikir, tek sanat, söz konusudur, dolayısıyla da taassup vardır.[1] Komünist devlet insanlara hürriyetsiz eşitliği takdim eder. Bu devlette herkes eşittir. Bu Ülken'e göre bilgi ve düşünce temelinden uzak fanatik bir inançtır. Bütün insanları eşit olarak görmek insanlara yapılan bir zulümdür. Liberal devlette de demokrasi adı atında her türlü hürriyet anarşidir. Ülken ilim ve araştırmaya dayalı, bilgi ve düşünce temelli bir sistemin taraftarıdır. Ona göre bütün insanlığın kurtuluşunu temin edecek olan ideoloji insani vatanperverliktir. İnsani vatanperverlikte ütopyaya düşmemek için milliyet temel olmalı, ancak bu seferde faşizm tehlikesine düşmemek için de bütün insanilik gaye olmalıdır.[2]

III. 2. İktisat

Burada marksizmin; emek-değer nazariyesini, artık değer ve temerküz nazariyesini, özel mülkiyet, sınıf mücadelesi, işçi sınıfı, orta sınıfların korunması ve sosyal adalet konusundaki görüşlerini ele alacağız. Hilmi Ziya Ülken'in bunlara getirdiği eleştirileri vermeye çalışacağız.

Tarihi materyalizmin iktisat anlayışını Marx'ın iktisadi düşünceleri ve Hilmi Ziya'nın eleştirileri çerçevesinde ele alacağız. Marx'ın iktisattaki üstadı David Ricardo'dur. (1772-1823) Marx'ın iktisat nazariyesinin her yerinde Ricardo'nun fikirleri hakim olarak görülür.[3] Hilmi Ziya da bunu belirtmemiştir. Marx, ilk zamanlar iktisatla pek ilgilenmez. Bu alana sonradan merak sarar. İktisatla ilgili hayli araştırmalar yapar, kitaplar okur. Bundan arkadaşlarına yazdığı mektuplarında bahseder. Diyalektiği Hegel'den, evrimi Darwin'den aldığını söyleyen Marx, iktisadi öncüsü Ricardo'dan hiç bahsetmez. Bu etik bir davranış değildir. Bu alandaki ifadelerinin de sistematik olmayışı farklı yorumlanışına sebep teşkil etmiştir.

David Ricardo, Hollanda asıllı yahudi bir ailenin çocuğu olarak 1772'de Londra'da dünyaya gelir. Babası bankacıdır. Küçük yaşlarda borsa simsarı olur. Yazmış olduğu

---

[1] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.251
[2] H. Ziya Ülken, Siyasi Partiler ve Sosyalizm, s. 10
[3] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.239

"Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri" adlı eserinde değer üzerinde durur. Bir malın değerini o malın üretimde kullanılan emek miktarı belirler. Bunu iktisatçılar emek-değer teorisi diye adlandırırlar. Ricardo'nun bu iktisat görüşleri Marx felsefesinin özünü oluşturur.[1] Marx'da sosyalizm fikirlerini uyandıran ilk kişi ise, 1844 yılında çalıştığı Rheinische Zeitung adlı gazetedeki arkadaşı Moses Hess'dir (1812-1875).[2]

Marx, yaşadığı dönemin işçi ve köylülerin sefaletini dile getirir. Engels'le tanıştığında onu aşırı komünist bulur ve kavga ederek yanından ayrılır. Gazetedeki yazılarında sert üslup kullandığı için işine son verilir. İşsiz kalınca Paris'e göç eder. Orada isyancı sosyalistlerle tanışır. 1844 yılında kendisini ziyarete gelen Engels'le tekrar karşılaşır, ölümüne kadar dost olarak kalırlar. Eşi ve kendisi yıllarca sürgün ve sefalet içinde yaşar. Bu sürede tek dostu Engels'in fabrikatör babasından aldığı yardımlarla ayakta kalmaya çalışır. Yaşadığı açlık ve sefaletin etkisiyle, tek dostu Engels'in merhametçe yaklaşımlarıyla ve bu biricik kötü gün dostunun sürekli komünist telkinleri neticesinde komünizm felsefesinin temellerini atar. Bu felsefe esasında Engels'in ürünüdür. Çünkü Marx, zaman zaman iç çatışmalar yaşar. Das Kapital'ın I. cildini yayınladıktan sonra ara verir. Bütün ütopistler gibi geri adım atar. Ancak ne var ki Engels'in telkinleriyle, iteklemesiyle yaşadığı iç çatışmayı dışarıya belli etmez. Engels olmasaydı, her halde Marx çok daha farklı olurdu. Komünizm diye bir şey olmayabilirdi. Materyalist iktisadi felsefesinin kutsal kitabı her ne kadar Das Kapital olsa da bu felsefenin baş mimarı bir fabrikatör çocuğu olan Engels'tir. Babası onu fabrikanın başına gönderir. Tam o yıllarda işçi ailelerinin yaşadığı sefaleti anlatan ilk kitabını yayımlar. Ama ne yazık ki kazandığı paraları işçilerle paylaşmaz.[3] Tarihi materyalizmin iktisat görüşü Marx ve Engels tarafından böyle bir ortamda şekillenir.

Marx, yaşadığı dönemin toplumsal buhranlarının tek sebebi olarak iktisadi olayları görür. Hilmi Ziya Ülken, Marx'ın iktisadi olayları, toplumdaki her türlü değişikliklerin tek sebebi olarak göstermesini eleştirir. Ona göre, toplum için iktisadi olaylar yalnız başına kanun olamaz. Aksi takdirde insan hayatını kaderci iktisat felsefesiyle açıklamış oluruz. Toplumda görülen sosyal baskılar iktisada dayalı bir zümrenin işi değil, zeka ve teşebbüs sorunudur. Ruhunda her cüret olan bunu bencillik hesabına kullanacaktır. İnsanların farklı fiziki ve psikolojik özellikte yaratılışını görmezden gelerek bütün insanları sanki bir makine ürünü gibi eşit, aynı duygu, his, ihtiyaç vs. özelliklere sahip görmek nicelik önünde niteliği, kitle önünde

---

[1] www.ricardo.com., 01.01.2009, 15:36
[2] B. Ulutan, Marksizm ve Leninizm , s. 14
[3] B. Ulutan, Marksizm ve Leninizm, s.18

kişiliği ihmal etmektir. Maddeciler bireyi kitleye feda ederken, idealistler kitleyi bireye feda ederler. Aslında bunlar realitenin farklı cepheleridir.[1]

III. 2. 1. Emek-Değer Nazariyesi

Emek, marksizme göre insanın bütün zenginliklerinin kaynağıdır. Bütün zenginlikten kasıt insanı insan yapan her türlü değerdir. Yani emek, insanın insan olarak var oluş koşuludur.[2]

Karl Marx' göre, malın bir kullanım değeri, bir de değişim değeri vardır. Değişim değerleri olarak metaların büyüklükleri arasındaki fark, bu metalarda maddileşen emek büyüklüğündeki farktır. Bu emeğin nicel ölçüsü ise zamandır. Yani bir emek ötekinden ancak süresiyle ayırt edilebilir. Emek zamanın ölçüsü saat, gün, hafta,… gibi normal zaman ölçüleridir. Emeğin biçimi, içeriği, bireyselliği önemli değildir. Yani emeğin bu zamansal ölçüsü onların meta oluşlarının veya değişim değerlerinin tam ölçüsüdür.[3]

Marx'ın iddia ettiği gibi, aynı zaman süresindeki emekle elde edilen çok farklı iki malın değişim değerini aynı kabul etmek acaba ekonomik realiteye ne kadar uygundur? Emek zamanı eşit bile olsa bir kişinin her zamanki göstermiş olduğu bir saatlik emek, sergilenen performans açısından acaba birbirine eşit midir? Hele hele bireylerin aynı ortamda, aynı işteki gösterecekleri bir saatlik emek, bireysel farklılıklar, sergilenen performanslar dikkate alınmadan nasıl eşit sayılabilir? Bütün bu farlılıklara rağmen "emeği genel insan emeği"[4] olarak nasıl nitelendirebiliriz?

Değişim değeri olarak metada söz konusu olan işe yarayış değildir. O meta üretilirken kendisine yapılmış olan hizmettir. Yani bir makinenin değişim değerini belirleyen; o makinenin iş görüşü, insanların ihtiyacına cevap verişi değil, o makineyi imal etmek için harcanan emek zamanıdır.[5] Böyle bile olsa bir malın üretiminde harcanan emek-değer üzerinde hava koşulları, coğrafi koşullar gibi daha birçok etmen söz konusudur. Örneğin her coğrafi koşulda harcanan bir saatlik emekle çıkarılacak olan kömür miktarı bir değildir. Her bireyin bir saatte harcadığı emekle çıkaracağı kömür miktarı da bir değildir. Materyalist felsefede bunlar hiç hesaba katılmamıştır.

---

[1] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s.181
[2] F. Engles, Doğanın Diyalektiği, s. 186
[3] K. Marx, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Çev. Sevi Belli, 6. Bs., Sol Yay., Ankara, 2005, s.46
[4] K. Marx, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s. 47
[5] K. Marx, a.g.e., s.55

Günümüz ekonomisi açısından bakarsak metanın değişim değerini belirleyen unsur, marksizmin iddia ettiğinin tam tersine harcanan emek değil, kulanım değeridir. Yani metanın, toplumun gereksinimini ne kadar karşıladığıdır. Toplumun o metaya ne kadar ihtiyaç duyuşudur. Farz edelim bir meta bin bir emekle üretiliyor ama insanların hiçbir işine yaramıyorsa, kullanım değeri yok gibi bir şeyse, onun değişim değeri ne olabilir ki?

Marx; Amerikalı imalatçı bir babanın oğlu olan, diplomat Benjamin Franklin'in (1706-1790), değerli madenlerin değerinin de onların çıkarımında harcanan emekle ölçüleceği görüşünü aynen benimser.[1] Yani altını altın yapan az bulunuşu, fonksiyonunun önemli oluşu değil, o altını çıkarırken ki harcanan emektir. Bir kilo altının çıkarımındaki emekle bir kilo kömürün çıkarımındaki emek eşitse 1kg altın=1kg kömür demektir. Hatta coğrafi koşullardan dolayı 1 kg kömürün çıkarımındaki emek aynı kalırken altının üretimi daha kolay ise 1 kg kömür= 2 kg altın olur. Bir ülkenin a bölgesinde 1 saatlik emekle 1 kg. altın çıkarılırken b bölgesinde coğrafi koşulların zorluğundan dolayı 1 saatlik aynı emekle 2 kg. altın çıkarılıyor ise 1kg. altın= 2kg. altın gibi çelişkili bir durum ortaya çıkar. Marksist iktisat anlayışı bu konulara açıklık getirmemiştir.

Hilmi Ziya, Marx'ın emek-değer nazariyesini kalitenin hiç hesaba katılmadığı, üretim masraflarının görmezlikten gelindiği gerekçesiyle tenkit eder. Kalite bakımından farklı olan iki ressamın, iki terzinin, farklı hammaddeyi kullanan iki kunduracının emeği, emek-zamanla ölçülüp nasıl bir sayılabilir? Böyle bir iktisat anlayışında insanlar niçin daha fazla üretsin, niçin kaliteli ürün ortaya koysunlar ki? Marxizmin iktisattaki emek-değer nazariyesi üretimdeki kalitenin sonu demektir.[2]

III. 2. 2. Artık Değer ve Temerküz Nazariyesi

Marx'ın iktisatta üzerinde en çok durduğu konulardan birisi de artık değer meselesidir. Marx'ın "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı" kitabındaki ifadelerinden çıkarabileceğimiz tanıma göre artık değer, bir fabrikatörün elde ettiği karın işçiye ücret olarak ödedikten sonraki geri kalan kısmıdır. Yani bir malın kullanma değeri ile değişim değeri arasındaki farktır. Tarihi maddecilere göre kapitalist, potansiyeli ele geçirince ondan daha çok kar etmeye çalışır. Bu artık-değer yüzünden işçiyi daha çok çalıştırır, onu sürekli sömürür, zaman zaman daha çok kar etmek için ücretini aşağı indirir. Bu nedenle artık-değerin tamamen ortadan kaldırılmasını isterler. Çünkü marksistlere göre, kapitalist müteşebbisin elde ettiği karın

---

[1] K. Marx, a. g. e., s.77
[2] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.241

tamamı işçilerin gündeliğidir. Ancak kapitalist, tamamı işçilerin gündeliği olan karın bir kısmını onlara dağıtır, geri kalan büyük kısmını kendi alır.

Hilmi Ziya Ülken, marksizmin artık-değer nazariyesini reddeder. Çünkü kapitalist müteşebbise ait karın işçiden eksiltilen gündeliğe dayandığını kabul etmek için iş organizasyonunu ve sermayenin fonksiyonunu reddetmek gerekir. Halbuki iktisatçılardan çoğu bu olayın rolünden özellikle bahsederler. Tek başına bir işçinin randımanı değil, daima bir organizasyon içinde bölünmüş bir halde bulunan işlerin randımanı bahis konusudur. Bir iğne fabrikasında on iki işçiden her biri iğne imali için gereken işlemlerden bir kısmı ile uğraştığı zaman elde edilen sonuç her bir işçinin tek başına bütün iğneyi imal ettiği zamankinden yüz misli büyüktür. Bu durumda karın bir kısmının teşkilatçıya gitmesi normaldir. Böyle bir duruma işçinin ücretini kısmak veya artık-değer adını vermek yanlıştır. Teşkilatçı; bir fert, zümre, devlet veya toplumun seçtiği heyet de olabilir.[1]

Hilmi Ziya eleştirisinde son derece haklıdır. Çünkü teşkilattan kaçmak mümkün değildir. Marx'a sağlığında kendi sistemini kurmak nasip olsaydı, bir fabrikanın başına birini getirmeyecek miydi? Engels, babasının fabrikasının başına geçtiği zaman, tamamen işçinin hakkı olarak gördüğü artık değeri işçiye geri dağıtmamıştır. Marx ömrü boyunca, artık değer olarak adlandırdığı Engels'in fabrikatör babasından aldığı yardımlarla yaşamıştır. Sosyalist Rusya'daki parti yöneticileri de bir tür teşkilatçı değil midir? Hem de bunlar bir işçinin en az iki-üç katı maaş almışlardır. Artık-değer diye tabir edilen, işçiye ücreti ödedikten sonra geriye kalan fazla kıymet üzerinde sermayenin, işverenin ve hatta tabiatın da payı vardır. Sermaye olmasaydı ortada ne iş, ne de ondan az da olsa ücret alan işçi olurdu. Marksizm mülkiyete karşı olduğu için artık değerde sermayenin payını kabul etmez. Bugün ekonomik olarak en gelişmiş ülkelerde devlet teşebbüslerinin sürekli özelleştirilmesi marxizmin iddiasının tam tersini göstermektedir.

Hilmi Ziya'ya göre Marx iktisadının başka bir dayanağı ise temerküz nazariyesi yani kapitalin gittikçe birkaç kişi elinde kalacak şekilde daralmasıdır. Mal fiyatlarının yükselmesi suretiyle rekabete katılanlar azalmaktadır. Bunun neticesi olarak da büyük kapitalistler küçükleri daima ezmektedir. Kapitalist, rekabete girdiği zaman fiyatları aşağı çeker ve bunu da işçi ücretlerinden keserek karşılar. Büyük kapitalistler hem işçi sınıfını, hem de kendisiyle rekabete giremeyen küçük kapitalistleri ezer. Ancak Hilmi Ziya buna, Marx'ın daha kendi sağlığında küçük sermayedarların sayısının sürekli artmasıyla itiraz eder. Marx, iktisadi olaylarda genel olarak iki sonuç üzerinde durur: Bunlardan biri fakirleşme, öteki kriz

---

[1] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 246

nazariyesidir. Kapitalist düzende gündelikler gittikçe alçalacağı için zaruri bir fakirleşme başlayacaktır. Bu da krizi doğuracaktır. Ancak Fransa, Almanya, İngiltere, Amerika gibi büyük endüstri memleketlerinde gündeliklerin sürekli artması, orta tabakanın genişlemesi Marx'ın iddiasının yerinde olmadığını gösterir[1].

III. 2. 3. Özel Mülkiyet

Hilmi Ziya'ya göre, tarihi materyalizm, insan kişiliğini ve onun tamamlayıcı unsuru olan mülkiyeti iğreti bir şey, ezenlerin ezilenler üzerinde tahakküm kurma aracı olarak görür. Materyalistler, mülkiyetin de tarihin iptidai dönemlerinde olmadığını; tıpkı hukuk, devlet, din, ahlak gibi sonradan belli bir zümrenin tahakküm silahı olarak ortaya çıktığını iddia ederler. Bu nedenle de özel mülkiyetin ilgasını isterler. Bu noktada marxizm eski ütopistlerin düşüncelerini aynen benimsemişlerdir, onlara bir yenilik katamamıştır.[2]

Materyalistlere göre, ilkel cemiyetlerde ferdi mülkiyet yoktur. Cemiyetteki üretim maddesi olan tabiat, ağaçlar, din ve büyüye ait bütün eşyalar, kullanılan aletler cemiyetin ortak malıdır. Ancak daha sonraları sınıf farkının ortaya çıkışıyla ferdi mülkiyet doğmuştur. Ferdi mülkiyetin doğuşu neticesinde ortaya çıkan kapitalizm tarihi bir kategoridir. Vaktiyle bir ihtiyacı karşılamıştır. Fakat sürekli bir değeri yoktur. Kapitalizmde üretim kolektifleşirken mülkiyet ferdi olarak kalmaktadır. Bu kapitalizmin iç tezadıdır. Marx'a göre bu zıtlık devam edemez, mülkiyet de üretim gibi kolektifleşecektir.[3]

İlmi araştırmalar materyalistlerin tam zıddına, tarihin ilk dönemlerinden itibaren bütün iptidai kabilelerde ayrı ayrı mülklerin olduğunu ve bunların karma bir düzen meydana getirdiğini ortaya koymaktadır.[4] Eski Türkler'de ve Mısırlılar'da ölülerin özel eşyalarıyla beraber gömülmeleri ferdi mülkiyet fikrinin ilk kavimlerden itibaren olduğunu gösterir

Fikri ve fiili özgürlükler kapitalizmle birlikte gelişmeye başlamıştır. Çünkü 17. ve 18. yüzyıla kadar üretim faaliyetlerinin çoğu geniş ölçüde bedeni emeğe dayanıyor idi. Buna karşılık üretim hacminde ve zenginlikte hiçbir artış yoktu. Ancak insanlar Ortacağ zihniyetinin ve Hristiyanlık'ın fikri ve ruhi baskısından kurtularak serbestçe fikir ürünlerini üretimde kullanmaya başlamalarından sonradır ki maddi alemimiz, dünyamız zenginleşme yoluna girmiştir. Kapitalizmin yıkılışı insanları tekrar zihni emeğin öncülüğünden, özgürlükten edecekse, işçi sınıfı diktatörlüğü özgürlüksüz karanlık bir düzenin adı olacaksa

---

[1] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s. 249
[2] H. Ziya Ülken, a. g. e., , s. 305
[3] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s. 280
[4] Z. Fahri Fındıkoğlu, Karl Marks ve Sisteni, s. 7

iddia edildiği gibi ilerici değil tamamen geri bir düşünüşle tekrar orta ve ilkçağ şartlarına dönüş tehlikesi ile karşı karşıyayız demektir.[1]

Özel mülkiyet olmasaydı ticaret bu kadar gelişemezdi. Ekonominin gelişmediği, insanların sadece karın tokluğuna yaşadığı bir durumda acaba gelişme olur muydu? Şüphesiz hayır. İnsanlar gece-gündüz niçin çalışıp çabalasın ki? Karnını doyurur bırakırdı. O zaman da bugünkü gibi hiçbir modern gelişme olmazdı. Bugün çadırlarda, mağaralarda yaşayan, karnını doyurup uyuyan bir topluluk olurduk. Üretim olmayınca sürekli doğayı tüketirdik. Sürekli tüketilen doğa ortamında bile insanlarda özel mülkiyet fikri doğardı. Doğanın bir bölgesine yerleşen insanlar oraya sahiplenir, başkasının o bölgeye girmesine müsaade etmezlerdi. Hayvanlarda bile özel mülkiyet içgüdüsü vardır. Doğanın bir bölgesini sahiplenip oraya aynı türden bir başka hayvanın girmesine müsaade etmiyorlar. Ölümüne dek özel mülkiyetlerini savunuyorlar. İnsan da materyalizmin iddiasına göre mademki hayvandan türeme bir varlık, onda da özel mülkiyet fikrinin olması gerekirdi.

Marx'ın iddia ettiği gibi mülkiyete ve üretim araçlarına sahip olmak, her zaman kuvvetin kaynağı değildir. Bazen tam tersi söz konusu olabilir. Yani kuvvetli olunduğu için mülk sahibi olunabilir. Örneğin Avrupalılar, silah gücünden dolayı zayıf Afrikalıları sömürmüşlerdir. Bugün de aynı durum söz konusudur. Ortadoğu, yeraltı ve yerüstü zenginliklerine sahip olduğu halde güç sahibi değildir. Bu yüzdendir ki birçok ülkenin savunma sanayine ayırdığı gayri safi milli hasıla payı diğer alanlara göre daha yüksektir.

Marksizm, mülkiyeti sonradan ortaya çıkan iğreti bir şey olarak görünce onun ilgasını isterler. Marx ve Engels'e göre sermaye kollektif bir üründür.[2] O nedenle de sermayenin bütün topluma yayılması lazım. Proleterya özel mülk edinme tarzlarını ortadan kaldırmadıkça üretici güçleri ele geçiremezler. Ancak burada ilgası istenen mülkiyet burjuva mülkiyetidir.[3] Şahsi mülkiyete kısmen müsaade ederler. Emeğin yarattığı ve kapitalistin istismar ettiği, işçinin karın tokluğuna çalıştıktan sonra ücretten fazla olarak biriken emek mahsulü olan kapital mülkiyet, komünist cemiyette bütün topluma yayılarak hayatı güzelleştiren, zenginleştiren emek mahiyetini alacaktır.[4]

Marx'ın mülkiyet anlayışı zamanın kapitalist buhranlarından dolayı ifrata sapma olarak değerlendirilebilir. Önceleri demokrat liberal olan Marx, onbeş-yirmi yıl önce yaşamış olsaydı büsbütün başka bir mütefekkir olarak karşımıza çıkardı. Yaşadığı devrin sosyal,

---

[1] B. Ulutan, Marksizm ve Leninizm s. 214
[2] K. Marx ve F. Engels, Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri, s. 132
[3] K. Marx -Engels, a.g.e., s. 129-132
[4] Z. Fahri Fındıkoğlu, Karl Marks ve Sisteni, s. 81

siyaset ve içtimai ıslahat cereyanının yokluğundan dolayı olaylara ütopist bir adalet endişesiyle yaklaşmıştır.[1] Kendi yaşadığı ekonomik sıkıntıları da dikkate alırsak bu şekilde bir mülkiyet anlayışına saplanması daha da kolay anlaşılır.

Ülken'e göre mülkiyet, materyalizmin zıddına iğreti bir şey değil, kişiliğin tamamlayıcı unsurudur. Tarihi materyalistlerden önce bu fikri ortaya atanlar, bu düşüncelerinin gerçekleşmesi imkansız birer ütopya olduğunun farkındadırlar. Tarihi materyalistler ise mülkiyetsiz bir düzenin gerçekleşeceğine inandıkları için buna, geleceğin realitesi gözüyle bakmışlardır. Bu yüzden de mülkiyetsiz bir dünya cenneti kurabilmek için dünyayı yıkıma sürüklemekten çekinmemişlerdir.[2]

Tarihi materyalizmin iddiasının zıddına iptidai kavimlerde özel mülkiyetin olduğu, birçok araştırmalar tarafından ortaya konulmuştur. Bu görüşünü kanıtlamak için Hilmi Ziya, Fustel de Coulanges, A. Tchuprow, P. Descamps, Drapper gibi araştırmacıların çalışmalarından bolca örnekler verir. Örneğin Drapper'in araştırmasına göre, Samona Adaları'nda, Madagaskar'da ve Batı Afrika'da yerliler şahıslarına ait değerli eşyalar edinmişlerdir. Hatta bu özel mülkiyeti toplumda saygınlık alameti olarak görmüşlerdir. Mülkiyet duygusu o kadar güçlüdür ki kişinin ölümünden sonra bile özel mülkiyete dokunulmamış, ölüyle beraber gömülmüştür.[3]

III. 2. 4. Sınıf Mücadelesi

Tarihi materyalizme göre, tarih sınıf çatışmaları tarihidir. Marx ve Engels'in beraber kaleme aldıkları "Alman İdeolojisi" adlı el yazmasında tarihte kendini gösteren ilk sınıf çatışmasının karı-koca evliliğinde kocanın kadına baskı uygulaması şeklinde ortaya çıktığını dile getirirler.[4] Bu durum ilk komünizm döneminin yıkılışı neticesinde meydana gelen evlilikte görülür.

Tarihin sınıf çatışmasından ibaret olduğu fikrini Hegel'den alırlar. Hegel'e göre cemiyet ve kültürler kendi bünyelerinde tezadı barındırırlar. Aksi takdirde tarih boyu bir durgunluk olurdu.

Hilmi Ziya'ya göre, marksizmin "Bütün geçmiş cemiyetlerin tarihi sınıf mücadelesi tarihidir" iddiası ne tarih ne de sosyal antropoloji araştırmalarına uygundur. Eski cemiyetlerde tabakalar, mertebeler, kastlar olmakla beraber bunlar arasında bir tezat duygusu ve mücadele

---

[1] Z. Fahri Fındıkoğlu, a.g.e., s. 197
[2] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.305-306
[3] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s. 307-309
[4] F. Engels, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, s.78

şuuru yoktur. İşçi sınıfının imtiyazlı mevkiinden bahsedilmesi bu zümrenin büyük endüstri içinde çabuk teşkilatlanmış olmasından ve modern tekniğe bağlı hayatlarının sloganlar yardımıyla çabuk birleşmeye kabiliyetli bir zümre teşkil etmesindendir. Bu tarzdaki zümrelere ortaçağda şövalyeler, imparatorlukta hassa orduları, rönesansta ücretli askerler örnek gösterilebilir. Bunların kendi devirlerinde başka zümreler üzerinde tahakküme kalkmaları imtiyazlı mevkilerinden ileri gelmektedir.[1]

Marx'ın derdi işçi sınıfı problemi değil, onların imtiyazlı mevkileridir. Tarihte sınıf mücadelesinden başka ırka, milliyete, dine dayalı gruplarının mücadeleleri daha şiddetli gerçekleşmiştir. Örneğin Avrupa'daki din savaşları. Bundan dolayı tarihi baştan itibaren proleterya-burjuva çatışması olarak görmek bir yanılgıdır. Obouchov ve Poutilov gibi marxistler, kendilerini desteklemeyen fabrika işçilerini bile burjuva sayarlar.[2]

Şiddetle tenkit ettikleri kapitalist sistemlerdeki burjuva-proleterya sınıf ayrımına karşılık kendileri partili-partisiz şeklinde sınıf ayrımı yaparlar. Hatta böyle bir ayrım Sovyetler Birliği Anayasasının 126. maddesinde yer almıştır. Sovyet anayasası bütün vatandaşların değil sadece partili mümtazların hakkını tanımaktadır.[3] 1935 senesinde Sovyet Rusya'da bir işçinin ortalama ücreti yılda 1800 ruble iken bir belde parti komiserinin maaşı 45000 ruble civarındadır.[4]

Marxizme göre, tarih diyalektik olarak bütün sınıf çatışmalarına son verip tıpkı iptidai dönemdeki sınıfsız toplum olan komünizmi gerçekleştirecektir. Ancak bundan sonra ne olacak? Bu sorunun cevabı tarihi materyalistlerce verilmiş değil. Diyalektik süreç o zaman kendiliğinden ortadan mı kalkacak? Herkes mutlu olacak, bu cennetvari mutlu yaşam sonsuza dek sürüp gidecek. Bu durum tarihi maddecilerin en çok nefret ettikleri mistik hülyadan başka bir şey değildir.

III. 2. 5. İşçi Sınıfı

Tarihi materyalizme göre günümüze kadar ki toplumların tarihi, sınıf savaşımları tarihidir.[5] Materyalistler iki sınıfa dikkat çekerler. Hatta bütün tarihi olayları bu iki sınıfın kavgasından ibaret görürler. Burjuva ve proleterya. İşçi sınıfının ileride kapital sınıfı tasfiye edip sosyalizmin mutlak suretle gerçekleşeceği hülyasına inanırlar. Çünkü diyalektik gelişim

---

[1] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 273
[2] M. Eröz, Marksizm, Leninizm ve Tenkidi, s. 104
[3] M. Eröz, Marksizm, Leninizm ve Tenkidi, s. 204
[4] M. Eröz, a.g.e.,s. 213
[5] K. Marx, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, s. 116

bunu zaruri kılar. Daha önce değindiğimiz gibi alt yapı mutlak suretle üst yapıyı belirlediği için bu iddialarının bilimsel olduğunu söylerler. Burjuva sisteminde patron sürekli işçiyi ezmektedir. Bu nedenle bütün ülkelerin işçilerinin birleşmelerini isterler.[1]

Altyapı olayları üstyapıyı etkileyebilir. Hilmi Ziya, bunu kısmen kabul eder. Ancak Marx ve Engels'in iddia ettiği gibi altyapı tek belirleyici unsur değildir. Üst yapının marxizmin istediği şekilde gerçekleşmesi evrimin sonucu değil, devrimin sonucu olabilir. O zaman diyalektik gelişimin ilerde sosyalizmi gerçekleştirmesi beklenemez. Marx ve Engels bütün hayatlarını zaten devrim heyecanıyla yaşamışlar ve işçileri birleşmeleri için isyana çağırmışlardır. Bu ise düşünürümüze göre iddia ettikleri gibi bilimselliğin değil ideolojinin sonucudur.[2]

Marxizmin uygulama fırsatı bulduğu Sovyetlerde devlet, işi baskı ve cebirle organize etmiştir. Kapitalizmdeki patronun yerine devlet geçmiş, iş sevgisi tekrar ortadan kaldırılmıştır.[3] İşçiyi patronun zulmünden kurtarırken devletin zulmüne itmiştir.

Hilmi Ziya'ya göre "dünya işçileri birleşiniz" sloganı gerçekle ilgisiz boş bir kuruntudur. Çünkü dünyanın her tarafında aynı şartlarda yaşayan, birbirinin aynı genel bir işçi tipi yoktur. Kaldı ki böyle bir birleşme, birleşme ruhuna da aykırıdır. Buradaki tek gaye cemiyette barışı, dayanışmayı tesis etmek değil, cemiyetin bir parçasını diğer bir parçasının tahakküm altına almasıdır. Materyalist peygamberin birleşiniz hitabındaki kastı istilacı bir grubun başka sınıflara saldırmasıdır.[4]

Memurlar, küçük esnaf, sanatkarlar, çiftçiler gibi refahı tatmayan, sefalet içinde olan başka zümreler de vardır. Materyalizmin sürekli işçi sınıfından bahsetmesi onların mağduriyetlerinden dolayı değil, teşkilatlanmaya ve kitle halinde kullanılmaya müsait olmalarından dolayıdır.

Tarihi materyalizme göre, içtimai sınıflar kapitalizmin mahsulü idi. Kapital biriktikçe patronla proleterya arasındaki fark büyümekte, orta sınıflar kaybolmakta idi. Şu anki kapitalist batı ülkelerine baktığımızda, işçi sınıfının ücretlerinin gittikçe artığını, buna dayalı olarak da orta sınıfın genişleme gösterdiğini görmekteyiz. Orta sınıfın yok olması burjuvanın da işine gelmez. Çünkü tüketimin sürekli artması, burjuvanın beslendiği kaynaktır. Orta sınıf yok olunca tüketim gerçekleşmez. Tüketim olmayınca burjuva daha fazla kazanamaz.

---

[1] K. Marx-F.Engels, Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri, s. 158
[2] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s. 234
[3] H. Ziya Ülken, a. g. e., s.311
[4] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s.189

İş, materyalizmin makine insan tabiriyle kişinin fabrikada sürekli üretimde bulunması değildir. Hilmi Ziya'ya göre iş, insanlık için sarfedilen maddi ve manevi bir çabadır. Bu da bireyler arasında insanlık için yapılan ideal bir yarıştır. Toplumda bireylerin hem işi hem de görevleri vardır. Herkes bir görev sahibidir. Çünkü birey, toplumun bir parçası ve devletin bir öğesidir. Görev, kanun karşısında bir yükümlülüktür. İş ise kişisel becerilerle elde edilen kazanımlardır. Komünist bir devlette ise işler ve görevler diye bir bölünüş yoktur. Orada her iş bir görev ve yükümlülüktür. Teknik, fikir, sanat işleri de tıpkı maddi ihtiyaçları karşılama gibi birer görevdir. Kişilerin özel yaratılış güç ve yeteneklerine değer verilmez. Tek fikir, tek görüş, tek sanat zorla hakim kılınır. Derin bir taassup söz konusudur. Bunun içindir ki tarihi materyalizm teoride büyük iddialarla ortaya çıktığı halde pratikte ancak yetmiş yıl ayakta kalabilmiştir.[1]

III. 2. 6. Orta Sınıfların Korunması

Marxizme göre orta sınıfların, kapitalist düzendeki hayat mücadelesinde kaybolacağı fikri Darwinciliğin içtimai olaylara tatbikinden doğmuştur. Hilmi Ziya'ya göre, Darwin'in faraziyesi doğru olsaydı bugün nevi çokluğuna imkan olmazdı. Biyolojik bakımdan zayıf olan bazı neviler psikolojik üstünlük sayesinde hayatta kalabilmekteler. Bazı nevilerse daha kuvvetlilerin himayesi altında hayata tutunmaktalar. Cemiyet alanında da orta sınıfların korunması aynı vasıfları taşımaktadır.[2] Orta sınıfların yok oluşu burjuvazinin de işine yaramaz. Aşırı üretim karşısında tüketimin azalması buhranı doğurur. Orta sınıf demek tüketim demektir.

İçtimai gerginliği son haddine getirmek isteyenler bu gerginliğin bir ucuna sermayeyi, öteki ucuna işi koymaktalar. Kapitalistler bu gerginliği sermaye lehine, sosyalistler iş lehine halletmek isterler. Bu iki ucun arasında insanın özüne ait liyakat ve kabiliyet dereceleri mevcuttur. Hilmi Ziya'ya göre, işbölümü ve orta sınıflar bu liyakat derecelerinin bir sonucudur. İnsanlar zeka, beden kabiliyeti, duygu ve irade yetileri, yaratma güçleri ve ahlaki meziyetleri bakımından aynı derecede değildirler. Marxistler, bütün bir toplumun eşit bir eğitim sistemi ile günün birinde aynı dereceye getirilebileceğini düşünürler. Aynı eğitim ve aynı geçim şartları altında insanları birbirinden ayıran zeka, kabiliyet ve meziyet farklarının birkaç nesil sonra ortadan kaldırılacağına inanırlar.[3]

---

[1] H. Ziya Ülken, Aşk Ahlakı, s. 250-251
[2] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s. 319-320
[3] H. Ziya Ülken, a. g. e., s. 323

Aynı gelir, kültür, fikir ve eğitim düzeyinin olduğu bir aile içindeki çocuklar arasında bile zeka, kabiliyet ve meziyetler açısından müthiş fark var. Birkaç nesil boyunca bile aynı aile içindeki fertlerde bu faklılığı gidermek imkansız. Kaldı ki koskoca ulusta bunun gerçekleşeceğini düşünmek hayalci bir yaklaşımdır. Bunun olabilmesi için sonradan kazanılanların genetiğe yansıması lazım. Sonradan kazanılanlar genetiğe yansımaz[1]. İnsanın sahip olduğu kabiliyetlerinde genetiğin tesiri daha fazladır. Psikologların çoğunluğuna göre, zekanın yüzde yirmi beşi çevreden, yüzde yetmiş beşi ise kalıtsaldır. Bu oran değişebilir, ancak kalıtımın etkisinin daha fazla olduğunda hemfikirler. Kalıtım, el becerileri, sözel ve sayısal yetenek, müzik ve resim yeteneği gibi alanlarda kendini daha çok gösterir.[2]

Materyalizm, bir ulusun bütün fertlerini tek bir fert gibi yetiştirmeyi başarmış olsa bile bu durum, korunmasını en çok istedikleri orta sınıfın yok olması demektir. Toplum tek bir sınıftan ibaret kalır, bu sefer diyalektik gelişim de olmaz. Diyalektiğin olabilmesi için tezatların bir arada olmazı lazım.

III. 2. 7. Sosyal Adalet

Marxistler, bütün bir ulusta, hatta bütün dünyada sosyal adaletin gerçekleşeceğine inanırlar. Komünist Partisinin Marx, Schapper, Baver, Engels, Moll ve Wolff altılısınca kaleme alınan komite bildirisine göre bütün kamu hizmetlilerinin maaşlarının aynı olmasını isterler.[3] Materyalistler, sosyal adaleti tam anlamıyla sağlamak için bütün çalışanlara aynı maaş, aynı eğitim, aynı yaşam standardı öngörürler. Eşitlikle adalet kavramı birbirine karıştırılmış durumda. Kamudaki bütün işlerin niteliği, o işte harcanacak emek meşakkati aynı değil ki aynı maaşla adalet gerçekleştirilsin.

Hilmi Ziya'ya göre, marxizm bir yandan sosyal adaletten bahsederken bir yandan da sürekli işçi sınıfının zaferinden bahseder. Onlara göre sosyal adalet işçi sınıfının burjuvayı alt etmesiyle gerçekleşecektir. Sefaletin kaldırılıp adaletin gerçekleşmesi için iktisadi sınıf farklılıkları olmamalıdır. Sınıf farkını ortadan kaldıralım derken adeta işçi sınıfının tahakkümü vasıta kılınmaktadır. "Bütün dünya işçileri birleşiniz" sloganıyla isyana davet, bu tahakkümün teorideki göstergesidir. İşçi zümresi tekbir zümre de değildir. Uzman işçilerle adi işçiler, kapitalistin sermayesine hisseyle katılabilen işçiler, çeşitli memleketlerdeki işçiler

[1] A. Adnan Adıvar, Tarih Boyunca İlim ve Din, 6. Bs., Remzi Ktbv., İstanbul, 200, s. 312-313
[2] İbrahim Dönmezer, Eğitim Psikolojisi, Can Ofset Mat., İzmir,1996, s. 27
[3] K.Marx-F.Engels, Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri, s. 191

birbiriyle kıyas edilemez. Biri için adaletsizlik sayılan şey öteki için adalet olabilir. Bütün bu nüanslar materyalistlerce görmezden gelinmiştir. Ülken'e göre, bunlar hesaba katılmadan memleketler arasında, hatta bir memlekette bile birleşik bir işçi sınıfından ve onun birleşik sorunlarından bahsedilemez. Yüksek bir medeniyet seviyesine ulaşmış bir millet için ihtiyaç ve ızdırabın manası ile tarihinde hiçbir kültür ve medeniyete tanıklık etmemiş bir millet için ihtiyacın manası çok farklıdır. Bir milletin ızdırapları ihtiyaç şuurlarının genişliği nispetindedir. Biri için ihtiyaç olan diğeri için lüks olabilir.[1]

Bütün bunlar es geçilerek tek maaş, tek eğitim gibi şeylerle adalet gerçekleşmez. Sovyet Rusya kendi işçi sınıfı içinde bile partili-partisiz ayrımı yapmıştır. Bunu anayasalarında açıkça belirtmişlerdir. Bir işçi yıllık on sekiz bin ruble alırken bir belde parti komiserinin kırk beş bin ruble alması hangi sosyal adaletin sonucudur?

SONUÇ

Ülken, felsefeyi varlık ilmi olarak görmektedir. Ona göre felsefe varlığı bütün yönleriyle ele alan, varlığın var oluş sebeplerini ortaya koyan genel bir düşünce sistemidir. Felsefenin konusu felsefenin üzerine bina edileceği ilk olgu problemi olmalıdır. Bundan dolayı Ülken, ilk olgu arayışı içerisine girer. Platon'un "dyade" düşüncesini felsefesinin temeline koymaktadır. Varlık, bilgi ve değerler alanındaki birçok çıkmazları "dyade" düşüncesiyle açıklamaktadır. Ülken, dyade kavramını felsefe terminolojimize ilk sokan kişidir. Dyade, sözlükte çift kutup anlamına gelip felsefi olarak birbirini karşılıklı tamamlayan ilk ilkenin birliği anlamında kullanılır.

Hilmi Ziya Ülken, varlık konusundaki görüşleri temelde ikiye ayırmaktadır: Varlığı, "ontolojik olarak var kabul edip ideden ibaret sayan" spiritualizm ile "varlık ancak duyu verilerimizle algıladığımız kaba maddeden ibarettir." diyen materyalizm görüşleri. Ülken her

[1] H. Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, s. 186

ikisini de aynı derecede yanlış olarak değerlendirmektedir. O, ne spiritualizme ne de materyalizme karşı ilgi duymaktadır. Ona göre ikisi de varlığı tek bir yönden ele alan açıklamalardır. Varlığı bir bütün olarak değerlendirip bütün yönleriyle ele aldığımızda madde varlığın ontolojik boyutu, düşünce ise varlığın epistemolojik boyutudur. İkisi de varlık denen bir bütünün iki ayrı cephesidir. O, özellikle spiritualistler gibi varlığın arkasında bir sır, gayb alemi aramamıştır. Varlığın arkasında bir sır, bir gayb alemi ararsak bu ilk kaynağın bütün varlıkları ortaya çıkarışını ispatlamamız gerekir. Bu itibarla Ülken "tümelist" bir tavır takınmaktadır.

Aristoteles'in tabakalı alem görüşünü benimsemektedir. Her varlığı kendi varlık tabakası içerisinde değerlendirmektedir. Maddeyi madde, bitkiyi bitki, hayvanı hayvan, insanı insan olarak ele almaktadır. Bir varlık tabakasını bir alt varlık tabakasına asla irca etmemiş, bu itibarla materyalizmden ayrılırken tabakalar arasındaki hazırlayıcı şartları da göz önünde bulundurmuştur. Bu yönüyle de spiritualizmden ayrılmıştır. Her varlık tabakasının nasıl ortaya çıktığı ise Anaximandros'un "aperio"nu gibi müphem bir durumdur. Bu, ona göre tam net değildir ama yapılabilecek açıklamalar içerisinde en makul olanıdır.

Ülken, madde-ruh, akıl-duyu, obje-suje gibi bütün zıtlıkları bütünün, birbirine karşıt olmakla beraber birbirini tamamlayan unsurları olarak değerlendirmektedir. Felsefedeki birçok çelişkileri, açmazları bu şekilde aşmaya çalışmaktadır. Bunu "dyade" kavramıyla ifade etmektedir. Spiritualizm ve materyalizm çıkmazını da "dyade" ile aşmaya çalışmaktadır. Spiritualist açıklamalar gerçeğin bir boyutudur. Materaylizm ise ona zıt olmakla beraber gerçeğin bir başka boyutudur. Bu iki zıtlığı birbirini tamamlar şekilde ele almak gerekir. İşte Ülken buna "dyade" düşüncesi demiştir. Aslında spiritualist ve maretyalist açıklamalar yanlış değildir. Yanlışlık bunların tek başına ele alınıp ileri götürülmesindedir. Gerçeğin sadece ondan ibaret görülmesindedir.

Hilmi Ziya Ülken'in aşkınlık anlayışı onun bilgi anlayışı ile ilgilidir. Bilgi muhtevasını aşan şeyler aşkın varlıktır. İhtiyaç duyulan bir nesne, sanat, din, ahlak bütün bunlar birer aşkınlıktır. Hilmi Ziya, bütün aşkın değerleri kuşatan mutlak bir aşkınlıktan bahseder. Bu onun Tanrı'sıdır. Evren, bilgi, değerler açıklamasına temel bulabilmek için Tanrı'nın varlığını kabul etmiştir. Ya Tanrı vardır, bütün bu aşkın değerleri kuşatır, insani ve sosyal idealin, evrendeki temelin düzenidir. Ya da Tanrı yoktur, her şey kör tesadüften ibarettir. Ancak Ülken'in Tanrısı, teizmin Tanrı'sı gibi her şeyi yoktan yaratan, akılla temellendirilebilen, sıfatlarla tanınan bir tanrı değildir. Onun tanrısı insan fikrinin nihai ufkudur. Sezgi ile

kavranabilen bir Tanrı'dır. Tanrı anlayışı aynı zamanda onun din anlayışını da gösterir. Böyle bir Tanrı, insanlara müdahale etmez, din göndermez, ahiret hayatı gibi bir şey teklif etmez. O, Tanrı'ya inanmakla materyalizmden ayrılmış, ancak spiritualizmin Tanrı'sını da asla kabul etmemiştir.

Ruh ve bilgi konusunda da, Ülken orta bir yol izlemektedir. Materyalistler gibi ruhu inkar etmemiş, ruhi fonksiyonları bedene indirgememiştir. Ancak spiritualistler gibi de ruhu bedenden tamamen bağımsız, insana yukarıdan verilmiş bir yeti olarak görmemiştir. Ona göre ruh insanın toplum ve tabii çevreye karşı bilinç ve kişilik kazanmasıdır. Çekiçle örs arasındaki kıvılcım gibi uzviyetle toplum çatışmasından ortaya çıkan bilinç olayıdır. Bedenle beraber ortaya çıkar, ölümle de yok olur. Ruh ve beden insan denilen bütünün farklı cepheleridir. İnsanı beden ve ruhtan oluşan bir bütün olarak ele alır.

Ülken'e göre bilgi, ne materyalistlerin dediği gibi objeden ibarettir, ne de spiritualistlerin dediği gibi sujeden ibarettir. Bilgi obje-suje bütünlüğü içinde ele alınmalıdır. Obje olmayınca suje tek başına bilgi üretemez. Suje olmayınca da objenin hiçbir anlamı yoktur.

Hilmi Ziya Ülken, materyalist açıklamalar içinde en fazla eleştiriyi tarihi materyalizme karşı yapmış, tabiatın menşei hakkında Kant ve Laplace'in düşüncelerini Engels, yaratılışın inkarı için delil kabul etmiştir. Hilmi Ziya, Lenin'in alemin insandan önce var olduğu düşüncesinden hareketle insanın yaratılışını inkar eden düşüncelerini ilmi temeli olmadığı düşüncesiyle faraziye olarak değerlendirmiştir.

Materyalizmin iddiasıyla her şeyin maddeye irca edilebilmesi için gerekli olan oluş ve hareket maddenin içinde kendiliğinden vardır. Düşünürümüze göre böyle bir izah, maddenin içinde yaratıcı bir güç saymaktır ve bu da metafizik bir açıklamadır. Yalnız Ülken'in bu eleştirisi daha önceden Filibeli Ahmet Hilmi tarafından ifade edilmiştir.

Marx, Laplace'in külli determinizm nazariyesini her alanda gerçekleştirmek ister. Ama diğer taraftan diyalektikten bahseder. Hem sürekli bir oluş hem de sabit ilkeleri bir arada savunmak çelişkidir. Hilmi Ziya doğadaki determinizmi canlı alemde, sosyal yaşamda da aynen kabul etmenin, canlı varlığın mahiyet farkını görememe olarak değerlendirmiştir. Çünkü canlının cansız maddeye göre muhtarlığı söz konusudur.

Marx'ın üstyapı denilen her şeyin belirleyicisi olarak altyapıyı görmesi ve bunun sonucu olarak irade hürriyetini inkar etmesi Ülken'e göre savunulamaz. Mademki bizim her davranışımızı şu anki sahip olduğumuz iktisadi etkenler belirliyor, o halde benim mevcut

durumumdan farklı hareket etmem mümkün değildir. Bu durum en çok işçi ihtilali özlemini çeken Marx için çelişkidir. Ahlak, din, devlet, aile vs. hepsinin iktisadi etkenlerin ürünü olup tarihin iptidai dönemlerinde olmadığı, bunların mülkiyetle birlikte sonradan ortaya çıktığı noktasındaki Marx'ın bu görüşünü tarihi araştırmalar yalanlamaktadır.

Ülken, Tarihi materyalizmin iktisat görüşüne de tenkide tabii tutar. Bir malın değerinin tek ölçüsü olarak harcanan emeğin gösterilmesi, işte kaliteyi sıfıra indirir. Bir çırakla bir ustanın bir işe harcadıkları emek aynı olsa bile ortaya konulan ürünün kalitesi asla bir olmayacaktır. Tarihi materyalizm, özel mülkiyet düşmanlığı yaparak özel mülkiyeti kaldırmak ister. Herkese eşit gelir sağlayarak aynı düzeyde hayat standartları sunmak ister. Hilmi Ziya'ya göre bu insan gerçeğini kavrayamamaktır. Çünkü her insan farklı mizaç, karakter ve duygulanıma sahiptir. İnsanların istekleri, arzuları, mutlu olacakları şeyler şüphesiz farklı olacaktır. Materyalizm bunu sosyal adalet adına gerçekleştirmek ister. Ülken'e göre bu durum sosyal adaletin zıddına tam bir eşitsizlik olayıdır. Çünkü her insanın ortaya koyacağı emek ve iş kalitesi şüphesiz farklı olacaktır.

Ülkemizde, marksizme karşı felsefi açıdan en derinlikli bir şekilde eleştiri yapan kişi Hilmi Ziya olmuştur. Felsefe geleneğinin canlanması açısından Hilmi Ziya Ülken gibi düşünürlerimizin fikirlerinin daha iyi anlaşılmasının son derece faydalı olacağı kanaatindeyiz.

BİBLİYOGRAFYA

I. HİLMİ ZİYA ÜLKEN'İN KENDİ ESERLERİ

ÜLKEN, Hilmi Ziya, Ahlak, 2.Bs., Ülken Yay., İstanbul, 2001

-------------------------, Anadolu Kültürü ve Türk Kimliği Üzerine, Ülken Yay., İstanbul, 2006

-------------------------, Aşk Ahlakı, Dünya Kitapları, İstanbul, 2004

-------------------------, Bilgi ve Değer, Ülken Yay., İstanbul, 2001

-------------------------, Bilim Felsefesi, 3. Bs., Ülken Yay., İstanbul, 2007

-------------------------, Eğitim Felsefesi, 2.Bs.,Ülken Yay.,İstanbul, 2001

-------------------------, Felsefeye Giriş, c. I-II, Ank. Ünv. İlh. Fak. Yay., Ankara, 1957

-------------------------, Genel Felsefe Dersleri, Ülken Yay., İstanbul, 2002

-------------------------, İnsani Vatanseverlik, Ülken Yay., İstanbul, 1998
-------------------------, İslam Düşüncesi, 4.Bs. Ülken Yay., İstanbul, 2005
-------------------------, İslam Felsefesi, 6. Bs., Ülken Yay., İstanbul, 2004
-------------------------, Millet ve Tarih Şuuru, 2.Bs. Dergah Yay., İstanbul, 1976
-------------------------, Siyasi Partiler ve Sosyalizm, Anıl Yay., İstanbul, 1958
-------------------------, Sosyoloji, Kenan Mat., İstanbul, 1943
-------------------------, Şeytanla Konuşmalar, 2. Bs., Ülken Yay., İstanbul, 2003
-------------------------, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, 4. Bs., İstanbul Ktbv.,İstanbul, 1981
-------------------------, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, 8.Bs., İstanbul, 2005
-------------------------, Varlık ve Oluş, Ank. Ünv. İlh. Fak. Yay., Ankara, 1968
-------------------------, Veraset ve Cemiyet, İst. Ünv. Edb. Fk. Yay., İstanbul, 1957
-------------------------, Yahudi Meselesi, İst. Ünv. Ktbv. Yay., İstanbul, 1994
-------------------------, Yarım Adam, Şirketi Mürettibiye Bsmv. Yay., İstanbul, 1941
-------------------------, Yirminci Asır Filozofları, Kanaat Ktbv., 1936

II. DİĞER KAYNAKLAR

KUR'AN-I KERİM
TEVRAT
ADIVAR, A. Adnan, Tarih Boyunca İlim ve Din, 6.Bs.,Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000
AKARSU, Bedia, Çağdaş Felsefe, 2. Bs., İnkılap Yay., İstanbul, 1994
AKGÜN, Mehmet, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi, 2. Bs., Elis Yay., Ankara, 2005
AKYÜZ, Niyazi, Dini Gruplar, Gündüz Yay.,Ankara, 2007
ARMAĞAN, İbrahim, Bilgi Toplum Bilimine Giriş, 2 Bs., Doğruluk Mat. Yay. İzmir, 1982
ARSLAN, Ahmet, Felsefeye Giriş, 8. Bs., Adres Yay., Ankara, 2005
AYDIN, S. Mehmet, Din Felsefesi, 8. Bs., İzmir İlh. Fak. Vk. Yay., İzmir, 1999
BOLAY, S.Hayri, Felsefeye Giriş, Akçağ Yay., Ankara, 2004
--------------------, Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşlerin Mücadelesi, Yağmur Yay., İstanbul, 1967
BOZKURT, Nejat, 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, Morpa Kültür Yay., 2. Bs., İstanbul, 2004
DARWİN, Charles, Türlerin Kökeni, Çev. Öner Ünalan, 5. Bs., Onur Yay., Ankara, 1996
DÖNMEZER, İbrahim, Eğitim Psikolojisi, Can Ofset Mat., İzmir, 1996
DÖNMEZER, Sulhi, Sosyoloji, 4.Bs., ,Yay. Adı Yok
DRAMAN, Hüseyin, Toplum Felsefecisi Hilmi Ziya Ülken, Boyut Kitapları, İstanbul, 2007

ENGELS, Friedrich, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Çev. Kenan Somer,

------------------------, Doğanın Diyalektiği, Çvr. Arif Gelen, 8.Bs. Sol Yay.,Ankara, 2006

ERDEM, Hüsameddin, Bazı Felsefe Meseleleri, Hü-Er yay., Konya,1999

ERÖZ, Mehmet, Marksizm, Leninizm ve Tenkidi, 3.Bs., İrfan Yay.,İstanbul,1978

FINDIKOĞLU, Z. Fahri, Karl Marx ve Sistemi, Ötügen Yay., İstanbul, 1975

GÖKBERK, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Ktbv., İstanbul, 1999

HAMİDULLAH, Muhammed, İslam Peygamberi, Çev. Mehmet Yazgan, 5.Bs., Beyan Yay., 2004

HİLMİ, F. Ahmet, Allah'ı İnkar Mümkün mü?, Haz., Necip Taylan, Çağrı Yay., İstanbul, 2001

KILIÇ, Recep, Ahlakın Dini Temeli,Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996

LANGE, Friedrich Albert, Materyalizmin Tarihi, Sosyal Yay., Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1998

LENİN, Y. İ., Materyalizm ve Ampiryo Kritisizm, Çev.Sevim Belli, 3.Bs. Sol Yay., Ankara, 1993

MARX, Karl, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Çev.Sevim Belli, 6.Bs.,Sol Yay., Ankara, 2005

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri, Çev. Muzaffer Erdost, 6. Bs., Sol Yay., Ankara, 2005

MENGÜŞOĞLU, Takiyyettin, Felsefeye Giriş, 7.Bs.,Remzi Kitabevi, İstanbul, 2000

PETERSON, Mıchael, HASKER, Wıllıam, REICHENBACH, Bruce, BASINGER, Davıd, Akıl ve İnanç, Çev. Rahim Acar, Küre Yay., 1. Bs. İstanbul, 2006

TOKU, Neşet, Türkiye'de Anti Materyalist Felsefe, Umut Mat., İstanbul, 1999

TÜMER, Günay, KÜÇÜK, Abdurrahman, Dinler Tarihi, 2. Bs., Ocak Yay., Ankara, 1993

ULUDAĞ, Zekeriya, Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritualizm, Akçağ Yay., Ankara, 1996

ULUTAN, Burhan, Marksizm ve Leninizm, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 1980

VERGİLİ, Ayhan, Hilmi Ziya Ülken Kitabı,Kitabevi Yay., İstanbul, 2006

VON ASTER, Ernest, İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi, Özener Mat., İstanbul, 1999

WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi, 5. Bs., Sosyal Yay., İstanbul, 1998

YILDIRIM, Cemal, Bilim Tarihi, 3.Bs., Remzi Kitabevi, İstanbul,1992

III. MAKALELER

BOLAY, S. Hayri, "Gülseren Ülkenle Babası Hakkında Söyleşi", Türk Yurdu, sy. 174, 2002

ERDEM, H. Haluk, “Hilmi Ziya Ülken’in Kendi Kaleminden Hayatı ve Eserleri”, Türk Yurdu, sy. 174,2002

ERTÜRK, Recep, “Türk Sosyoloji Çalışmaları ve Hilmi Ziya Ülken”, Türk Yurdu, sy. 174, 2002

GÜNGÖR, “Erol, Hilmi Ziya İçin”, Türk Yurdu, sy. 174, 2002

sy.174, 2002

VURAL, Mehmet, “H. Ziya Ülken ve Dyade Düşüncesi”, Türk Yurdu, sy. 174, 2002

---------------------, “H. Ziya Ülken’in Ontolojisinde Aşkın Varlık Problemi”, İslami Araştırmalar Der., sy. 2, 2003

--------------------, “Hilmi Ziya Ülken’in Fikri Değişim Süreci”, Türk Yurdu, sy.174, 2002

IV. ANSİKLOPEDİLER, SÖZLÜKLER VE İNTERNET ADRESLERİ

CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Ansiklopedisi, “Aşkın Dyade”, c.1, Ebabil Yay., Ankara, 2006

CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Ansiklopedisi, “Dyade”, c. 4, Ebabil Yay., Ankara, 2006

AYDIN, Mehmet, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, Damla Ofset A.Ş. Yay., Konya, 2005

BOLAY, S. Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara, 2004

CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, 2. Bs.,Ekin Yay., Anara., 1997

TİMUÇİN, Afşar, Felsefe Sözlüğü, Bulut Yay., İstanbul, 2004

TUĞLACI, Pars, Illustrated Englısh Turkısh Dictıonary, Abc Ktbv., İstanbul, 1996

ULUDAĞ, Süleyman, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 2. Bs., Kabalcı Yay., İst, 2005

UZUN, Serkan, YOLSAL, Ü. Hüsrev, GÜÇLÜ, Abdulbaki, UZUN, Erkan, Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yay., 2003

YILDIRIM, Cemal, Çağdaş Felsefe Sözlüğü, Doruk Yay.,İst., 2004

www.ricardo.com/ 01.01.2009, 15:36

www.Wikipedia.org/wiki/Paul Lafargue, 29.03.2009, 19:22

www.yök.gov.tr., 22.03.2009, 16:35